



Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Publicación Semestral de Filosofía
de la Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO ENERO-JUNIO 2022 · AÑO 26 · NÚM. 56

Libertad y pensamiento


Intersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN


DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Instituto Intercontinental de Misionología, de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.





Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y ebsco (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: $120.00 MXN
Suscripción anual (dos números): $240.00 (residentes en México)
$ 45.00 USD (extranjero). Más gastos de envío.

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, México, D.F. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
intersticios@uic.edu.mx

Cuidado editorial: Eva González Pérez
Redacción: Karemm Danel Villegas y Alejandra Luna González
Formación y portada: Alejandro Gutiérrez Franco

Año 26, núm. 56, enero-julio 2022

Director académico: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes
Director Editorial: Camilo de la Vega Membrillo
Coordinador del número: Raúl Pavón Terveen

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A.C. / Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. /Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. / Imprenta: Ultradigital Press, SA de CV, Centeno 195, Col. Valle del Sur, Alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México. La edición de este número consta de 500 ejemplares, que se terminaron de imprimir en diciembre de de 2021.

Índice

PRESENTACIÓN

Sólo el que ha gustado la libertad
puede sentir el imperioso deseo
de hacer que todo la iguale,
de extenderla por todo el universo.

Schelling

Parafraseando esa afirmación de Heidegger en cuanto a que cuando uno se pregunta por el ser es porque se ha perdido, así en este número de la revista *Intersticios* se pregunta uno por la libertad, quizá porque ya no se tiene.

La libertad siempre ha sido una concepción escurridiza, un algo indefinible que, como dijo san Agustín con respecto al tiempo "si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé"; y, sin embargo, su indefinición no conduce a equívoco, a ambigüedades o, peor, a su inexistencia. Se palpa, se siente y se vive.

Como se sabe, la libertad se convirtió en uno de los valores fundamentales del ser humano a partir del inicio de la Modernidad, en concreto con la idea de Humanismo que se forjó en ese momento. Desde entonces, la libertad se ha mantenido como una de las referencias constantes en todo manual de derechos humanos, constituciones, legislaturas, políticas, literaturas, artes, pedagogías e incluso ciencias. Esta omnipresencia de la libertad se considera como algo positivo y deseable; sin embargo, su enaltecimiento ha traído consigo el reconocimiento (primero), y la aceptación indiscutible (después) de todos aquellos parámetros que limitan esa libertad, haciendo notar que uno es menos libre de lo que se había pensado. La civilización, la economía, la sociedad, el lenguaje, la cultura, la historia, la psicología,

la ciencia y un largo etcétera: todos ellos son objetos de conocimiento (cosas potencialmente definibles) y al mismo tiempo, de acuerdo con nuestra "conciencia posmoderna", instancias de opresión. Y de ahí que el valor *libertad* se haya trocado en mera *liberación*. No se es libre, sino que se puede llegar a serlo.

En este segundo momento (el paso de libertad a liberación), se percibe la desaparición paulatina de su importancia, siempre en pos de otros valores que van ocupando su lugar; en el momento actual: la seguridad y la salud. Ambos (que, en el fondo, ya son lo mismo) están al servicio de otro esquema axiológico aún mayor, el de la vida, pero entendida ésta como mera sobrevivencia, vida de planta (el *bios* griego, a diferencia de *zoé*, más dirigida hacia la idea de vida espiritual), lo cual provoca, paradójicamente, un constante recordatorio de nuestra finitud y contingencia (porque vivir es sobrevivir); de ahí que enfocarse en este tema sea lo primordial, mientras que la libertad pasa a un segundo plano. Sólo se será libre cuando, y solamente cuando, se supere esta contingencia, cuando se (nos) garantice la vida; a consecuencia de ello, como es de esperarse, ahora todo es una potencial amenaza a la vida; ésta es frágil y (nos) es "arrebatada" cuando menos se espera. Y ante esta vida arrebatada, pensar no significa otra cosa más que denunciar y evidenciar, siendo su alimento el resentimiento.

En este denunciar ya no hay libertad, sino derechos; en éstos, el yo no pone nada, no tiene que hacer nada. Es el otro el que está obligado a actuar por deber a estos derechos; por ello, éstos se presentan como un mecanismo de la moral (los derechos *obligan al otro* a actuar moralmente). Que no se malentienda: la importancia de los derechos es incalculable; sin embargo, mirados desde el exceso, en ellos se muestra la anulación de mi acción y la obligación de la acción del otro; el abuso de los derechos es la esencia del no hacer. Y, de nuevo, derechos y seguridad van de la mano: la acción del otro debe asegurar mis derechos, por lo que permito que el otro haga y deshaga por mor de mi propia permanencia: que sea yo reconocido, querido, respetado, ocupado, instruido, entendido, celebrado, definido, resuelto.

Para concluir esta presentación, el amable recordatorio de que la libertad siempre va a ser un antídoto contra el pensamiento fácil del dogmatismo, las ideologías, los sistemas, la autoridad, las promesas políticas, los totalitarismos, las palabras mágicas, la cerrazón, la estructura, las utopías, el miedo, y, sobre todo, de la benevolencia de los moralistas.

Los textos que componen la primera sección de este número abordan el tema de la libertad, y son los siguientes:

El primer texto de esta sección es el de un servidor. En él, he desarrollado una parte de mi tesis doctoral, que he denominado "Schelling y la libertad de no ser. Causalidad, libertad y necesidad en la obra *Lecciones mu-*

niquesas para la historia de la filosofía moderna". En el artículo, analizo esta obra de Schelling en la que se resalta el tema de la libertad por encima de la necesidad, mientras este autor hace un recorrido por los pensadores que conforman la filosofía moderna; en pocas palabras, Schelling afirma que estos pensadores son filósofos de la necesidad, y que al hacerlo han ahogado la libertad a tal nivel, que mejor sería decir que lo han extirpado de sus respectivos sistemas. El filósofo alemán hace un esfuerzo para recuperar y reivindicar la libertad.

El doctor José Hernández Prado aporta a este número de *Intersticios* un artículo titulado "Libertad moral y libertad no moral. Los orígenes animales de la libertad humana". En él, el autor defiende la idea de una libertad extendida más allá de las fronteras que generalmente se le imputan, esto es, el ámbito de lo meramente humano. Así, el doctor Prado, adoptando como punto de partida la tipología sugerida por Antonio Caso con respecto a las entidades en el universo —cosas, individuos y personas— y sus tres tipos de personas —personas sociales, humanas y divina—; y tomando en cuenta los aportes de la etología y la primatología contemporáneas, en autores como Carl Safina y Frans de Waal, así como las reflexiones filosóficas en torno a la libertad moral en los seres humanos, desarrolladas por filósofos como el ilustrado escocés Thomas Reid y los pensadores estadounidenses William James y John Rogers Searle, argumenta que existen animales (los neurológicamente muy complejos, como los mamíferos y primates) que deberían considerarse como personas incipientes o protopersonas, y que estos animales gozan de una libertad que no es moral, como la humana, sino que es una libertad no moral. El autor explica ésta como una acción primigenia que no implica una conciencia del deber hacia los derechos de los demás, como sí ocurre con los seres humanos. El asunto clave es que las especies animales neurológicamente complejas carecen de las herramientas lingüísticas para identificar las posibles inmoralidades que se dan entre ellos; a su lenguaje le faltaría la complejidad sintáctica necesaria para captar y discernir tales situaciones, algo que las lenguas humanas sí pueden hacer y, por lo tanto, también lo hace la razón o la inteligencia de los seres humanos, es decir, su conciencia.

El artículo de la doctora Silvia Mercado, "Lecciones de libertad, el legado de la ilustración escocesa", lleva al lector por un recorrido a las aportaciones de los intelectuales que lideraron el pensamiento en Gran Bretaña en el afamado Siglo de las Luces, todos ellos escoceses; por ello, en estricto sentido, la ilustración inglesa es más bien escocesa.

En pocas palabras, la ilustración escocesa legó al mundo una misión constante: la reivindicación del individuo y la defensa de la libertad. Sobre la base de estos dos pilares, sus pensadores más importantes (la brillante

cuaterna: Adam Smith, David Hume, Adam Ferguson y Thomas Reid) reflexionaron la naturaleza humana, el comportamiento, la moral, la sociedad, el comercio, el gobierno, contribuyendo con particular originalidad a la concepción de la filosofía, de la política y de la economía en el momento cúspide de la Modernidad. El texto se articula en las siguientes lecciones: *a)* La búsqueda de la felicidad y aceptación del conflicto, *b)* Respeto, sentido común y simpatía, *c)* Progreso, civilización y comercio, *d)* Gobierno, justicia y propiedad. Cada uno de estos apartados expondrá planteamientos e ideas que resuelven que la libertad individual es el pilar para la comprensión de nuestra época.

El artículo "La respuesta sartreana a la pregunta por el sentido de la existencia. Balance crítico", de la doctora Lucero González Suárez, va de frente al tema de la libertad con un filósofo que la toma como uno de los puntos centrales de su pensamiento: Jean-Paul Sartre. En una palabra, el texto muestra uno de los problemas intrínsecos de la libertad: su ambigüedad. La autora nos recuerda las palabras clave del pensar sartreano en las que se va a conjugar el problema de la libertad, a saber, el ser *en-sí* y el ser *para-sí*. El primero consiste en una plenitud y determinación de ser, y el segundo como un proyecto de ser. De más está decir que el *en-sí* hace referencia al mundo objetivo, a lo dado, a lo carente de posibilidad; mientras que el *para-sí* al individuo, a la persona, a la posibilidad pura. El punto a insistir es que esta posibilidad es absoluta, haciendo una distinción, también absoluta, entre el *en-sí* y el *para-sí*; por tanto, la libertad del *para-sí* conduce a una indeterminación total, a un siempre proyectar, un nunca concluir. De ahí la conclusión de lo absurdo de la existencia humana (la pregunta originaria sobre el sentido de la existencia), al no haber razón de ser ni justificación ni horizonte posible de resolución, quedándose en la misma nada de dónde ha salido. En palabras de la autora: "De suyo, el hombre es nada: sólo llega a ser, en la medida en que se proyecta como libertad situada. Por el solo hecho de existir, el *para-sí* está condenado a realizar la libertad que lo define. Es decir, a proyectarse desde su pasado, en el presente, hacia el futuro, con el fin de alcanzar lo que, desde su punto de vista, le falta para ser plenamente".

Para tratar de sobrepasar la ambigüedad, Sartre compagina la libertad absoluta con una misma responsabilidad absoluta: depende de cada uno de nosotros hacernos cargo de nuestros proyectos y de las decisiones que fomentan esos proyectos; hasta aquí todo bien, pero surgen las interrogantes: ¿cómo saber si mi proyecto es "auténtico"?, ¿cómo compaginar mis decisiones con los proyectos de los demás?, ¿esta responsabilidad supera la condición del hombre como una "pasión inútil"?, y sobre todo, ¿algún proyecto podrá ir más allá de lo absurdo de la existencia?

En el artículo "La libertad de expresión frente a los discursos de odio y otros discursos perniciosos", la maestra Carolina Terán pone el acento en una problemática de mucha actualidad sobre la relación, como el título indica, entre la libertad de expresión y los discursos de odio, ambos exacerbados al desarrollo de las tecnologías de la información y la avasalladora digitalización de nuestras formas de vincularnos, las cuales prometen un mundo de libertades. Entre ellas, tiene un lugar especial la libertad de expresión, tesoro del pensamiento liberal y protegido como derecho humano en las democracias modernas. No obstante, hoy en día son manifiestas las tensiones entre la necesidad de gozar de la libertad de pensar y expresar nuestras ideas, y los daños que, de manera latente o en acto, entraña la expresión de algunas de ellas. Todo esto, además, se intensifica en un contexto de sociedades cada vez más capaces de producir y transmitir información que en algunas ocasiones resulta falsa, incierta o parcialmente verdadera. Lo anterior conduce a la disyuntiva de seguir defendiendo la libertad como un derecho de cada individuo y el mirar atentamente cada circunstancia e historia para determinar si sea quizá necesario limitar esta libertad.

En el texto del doctor Juan Cordero, "Libertad y mal", el autor nos lleva de la mano a través de los intrincados pensamientos de Immanuel Kant en su análisis sobre el mal radical, la autonomía moral y la posibilidad de la libertad. Se muestra cómo el pensamiento moral de Kant se dirigió hacia la independencia de todo supuesto religioso, y, sin embargo, el filósofo de Königsberg se la pasó recurriendo una y otra vez a nociones de corte religioso, como la idea del Bien Supremo como verdadero fin de la actuación de los seres racionales, y la reivindicación del mal radical en la vieja idea cristiana de pecado original. La libertad y el mal como el contrapunto necesario para justificar la autonomía, la voluntad y, sobre todo, la responsabilidad como el resultado de las acciones humanas; si bien la preponderancia del mal en la propuesta kantiana muestra la muy sugerente idea de la importancia de la intención, siempre reafirmada, en el devenir de la libertad. Como el propio autor nos dice: "El interés de Kant por el mal se deriva, a nuestro juicio, de la necesidad de afrontar racionalmente los problemas de sentido a los que no se puede dar respuesta plena desde la sola moral, sin tener que abandonar el precepto de autonomía y la diferencia irreductible entre ambas que Kant aporta al pensamiento filosófico".

En el *Dossier,* aparecen cuatro textos de diferente talante: dos de ellos están enfocados al cristianismo y al humanismo, otro a la interculturalidad y el cuarto a la filosofía en México.

En "La Biblia y la lectura poshumanista. Nuevas inquietudes hermenéuticas", Gabriel Fierro Nuño se sumerge en el problema de la ecología, explicando la incidencia de la acción humana sobre la Tierra. Su enfoque se

dirige a la relevancia de las propuestas contemporáneas poshumanistas, las cuales buscan ir más allá de la idea del ser humano como centro.

En "El cristianismo en pro del humanismo", el estudiante José Rodolfo Pérez Molina busca, en contraste con el texto anterior, una recuperación del humanismo, sin olvidar los aportes de la filosofía desde el siglo XIX, donde lo humano ya no se reduce únicamente a uno de sus rasgos (como la razón moderna). Desde el punto de vista de la Iglesia cristiana y su propuesta del personalismo, el autor nos conduce al papel y al compromiso social y ético que la fe y la religión siguen teniendo en la actualidad.

Claudia Bastida Cid, en su artículo "El papel humanizante de la educación como respuesta a los retos de la interculturalidad en el siglo XXI", continúa con la idea de humanismo, esta vez desde la noción de educación o formación. En éste, la autora nos recuerda la importancia del proceso educativo para el mantenimiento de la dignidad humana, el cual tiene que ser reconocido en los diferentes pueblos que conforman la humanidad.

En "Divergencia entre filosofía en México y filosofía mexicana como propuesta de identidad en la cultura mexicana", el estudiante José de Jesús Romo García retoma la discusión sobre la posibilidad del desarrollo del pensamiento filosófico en México y en Latinoamérica, indicando las problemáticas de si llamarlo *filosofía* y la historia misma del pensamiento en tierras mesoamericanas. La propuesta es una invitación a seguir reflexionando desde el asombro y la facticidad del ser del mexicano.

En *Arte y Religión* contamos con dos textos dirigidos a la religión popular. El primero de ellos "Religiosidad popular y música. Las cuentas rituales en la música y danza de arpa en la fiesta de la Santa Cruz, entre los teenek de Aquismón, San Luis Potosí", el autor, César Hernández Azuara, se basa en el trabajo etnográfico ha realizado en el municipio de Aquismón, en las comunidades de Tampate Centro, Tancuime y el Aguacate en la región teenek de la Huasteca potosina. Analiza los rituales agrarios celebrados en las cuevas, depósitos de agua y manantiales en relación con el ciclo del maíz y la utilización en ello de la música de sus danzas de arpa. Explora el significado de las cuevas de acuerdo con los especialistas rituales, haciendo hincapié en las cuentas rituales de la ofrenda musical etérica, por medio de las Danzas Tzacamson y Pulikson, así como de la ofrenda alimenticia. El texto destaca el papel de la música y la danza en relación con las cuentas rituales y el tiempo en su mundo natural, como parte central de la cosmovisión teenek.

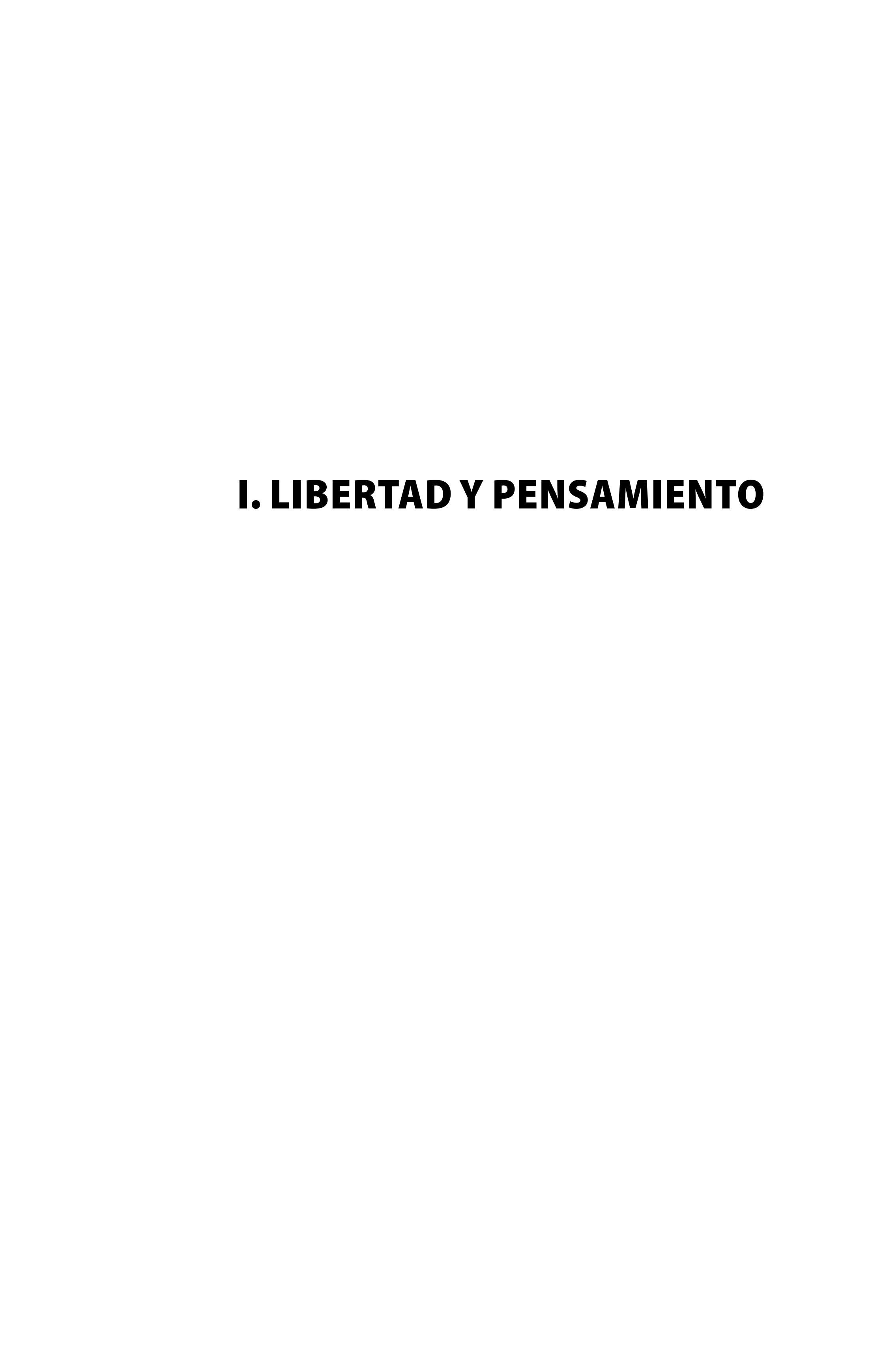
El segundo artículo, "Religiosidad popular y deporte", como el título anuncia, igualmente aborda la religiosidad popular, esta vez desde el deporte. Adrián Gómez Farías remarca la importancia del deporte como una actividad que realiza el ser humano de forma universal, pero que muy poco ha sido tratado filosóficamente. El texto se mueve por muy diversos derrote-

ros, desde los mitos griegos, la religiosidad, el capitalismo, la fiesta sagrada, los rituales, la competencia y hasta el carnaval, con la intención de compaginar todo en una idea coherente.

En el apartado de *Reseñas y Noticias*, encontramos, en primer lugar, la reseña del libro *Religiosidades e identidades colectivas en México. Siglos XVI al XXI.* Fue escrita por Gerardo González Reyes, quien nos lleva por la temática de la obra colectiva a lo largo de los diez artículos que la componen, número necesario para abarcar tantos siglos de historia. Como el mismo autor nos dice: "En resumen, las diez contribuciones que conforman el libro son una ventana al pasado y el presente de nuestra historia que, sin duda alguna, trazó su decurso en el catolicismo postridentrino. Invitamos al lector para acercarse a su lectura que seguramente le resultará atractiva y reveladora sobre el papel tanto de las instituciones eclesiásticas como de los santos en la configuración cultural de nuestro país".

Por último, la *Carpeta Gráfica* nos muestra las imágenes del fotógrafo Jairo Meraz Flores, con el tema de la migración bajo el título de *Migran las aves*. Once fotografías en blanco y negro que representan lo más característico de los migrantes, en una primera mirada: su condición social, lugar de origen, carencias y pobreza; y con más atención: sus deseos, sus motivaciones, sus esperanzas y su riqueza.

Raúl Pavón Terveen



I. LIBERTAD Y PENSAMIENTO

SCHELLING Y LA LIBERTAD DE NO SER. CAUSALIDAD, LIBERTAD Y NECESIDAD EN LA OBRA *LECCIONES MUNIQUESAS PARA LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA*

Raúl Pavón Terveen [*]

RESUMEN En este artículo se hace un análisis de la obra *Lecciones muniquesas para la historia de la filosofía moderna* del filósofo alemán Friedrich Schelling, resaltando la crítica y las aportaciones que realiza con el pensamiento inmediatamente anterior a él, dirigidos, sobre todo, a la idea de necesidad, libertad y causalidad. La filosofía moderna, afirma Schelling, ha estado gobernada por la idea del argumento ontológico cartesiano, convirtiendo la lógica y la necesidad en el fundamento de todo pensar y actuar, recluyendo a la libertad al ámbito de la ignorancia, extirpándola del sistema o transformándola en mera "emancipación".

ABSTRACT This article makes an analysis of the work On the History of Modern Philosophy by the german philosopher Friedrich Schelling, highlighting the criticism and contributions he makes with the thought immediately prior to him, aimed at the idea of necessity, freedom and causality. Modern philosophy, Schelling claims, has been governed by the idea of the Cartesian ontological argument, making logic and necessity the foundation of all thinking and acting, confining freedom to the realm of ignorance, extirpating it from the system or transforming it into mere "emancipation".

[*] Universidad Intercontinental y Universidad Panamericana, México.

Palabras clave
Libertad, necesidad, causalidad, Schelling, Spinoza

Keywords
Freedom, liberty, necessity, causality, Schelling, Spinoza

Se hace constar la diferencia entre filosofía lógica y filosofía real, que se hará coincidir con la ya clásica entre filosofía negativa o racional y filosofía positiva, que además guarda un trasunto histórico, pues la filosofía negativa ha dominado de manera unilateral el pensamiento en Occidente desde Descartes hasta Hegel, y sin embargo, la filosofía en su decurso histórico inicia, con el sistema de Schelling, una nueva andadura: el nacimiento de la verdadera filosofía positiva. La filosofía es difícil de enseñar porque no se puede prescribir, dado que ella radica en un libre convencimiento.

F. Pérez-Borbujo

El filósofo del idealismo alemán, Friedrich Schelling, trató de abarcar muchos temas a lo largo de su extensa vida, en los cuales se incluye la filosofía de la naturaleza, la filosofía del arte, la mitología, la religión o la historia; pero, si se quisiera indicar si hay alguna constante en su filosofar, sin mucho titubeo se afirma que la libertad. Ante esta aseveración, el lector podría suponer que los siguientes párrafos versarán sobre una de sus obras más famosas: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Sin embargo, éste no es el caso, sino que la atención se dirigirá a una obra de mayor madurez y, quizás, más accesibilidad. Nos referimos a un texto de suma importancia por ser una aproximación por parte de Schelling al desarrollo de la filosofía moderna, sus conocidas, en español, como *Lecciones muniquesas para la historia de la filosofía moderna*, donde el tema de la libertad alcanza una claridad muy distinta de las *Investigaciones,* tal vez porque nacen de una crítica, e incluso autocrítica, de su historia inmediata.

En ella, Schelling hace un recorrido por las peculiaridades de los pensadores modernos a fin de entender, por un lado, la génesis de su propio modo de filosofar y, por el otro, tomar distancia de lo que él considera

como el "error" fundamental de la filosofía moderna;[1] esto es, el uso excesivo de la idea de *razón*, que conlleva a un pensamiento lógico de "necesidades" o, por decir así, a una mera conexión de idea a idea, de necesidad a necesidad, a un mero *logicismo*. Si esto es así, lo que ha faltado, a decir de Schelling, es la consideración de lo "real", de lo "fáctico", de una "experiencia" que dé cuenta del mundo, de su movimiento, de su vida, de su historia, de su existencia, y, en pocas palabras, de su libertad.

Lecciones muniquesas para la historia de la filosofía moderna es una obra inmediatamente anterior a lo que se conoce como la *Spätphilosophie, filosofía tardía* o, más comúnmente, *filosofía positiva*. Los especialistas no se ponen de acuerdo con la fecha en que fueron escritas las *Lecciones*; por ello, en un principio eran consideradas un texto del final de la época media de Schelling, ya que el editor original las fechó en 1827; pero el consenso las coloca en las clases impartidas por Schelling en Múnich en el periodo de 1836-37,[2] más cerca de lo que después serán *Filosofía de la mitología; Filosofía de la revelación,* y *La fundamentación de la filosofía positiva*.

En la pequeña introducción que el propio Schelling hace a sus *Lecciones* se puede apreciar el talante que no sólo dirige la obra, sino el camino que ha seguido su propio filosofar: la consideración de la *historia* como el elemento que articula las diferentes posiciones de la filosofía en la modernidad. Hay que recordar que la idea de *historia* entró triunfalmente en la filosofía en el siglo XVIII, alcanzando cotas inimaginables para el siguiente siglo en el pensamiento del filósofo inmediatamente posterior a Schelling: Hegel. Entonces, se podría decir que el reconocimiento del aspecto históri-

---

[1] *Cfr.* Ignacio Falgueras Salinas, "Estudio introductorio", en Friedrich Schelling, *Lecciones muniquesas para la historia de la filosofía moderna,* Málaga, Edinford, 1993, p. 25: "Lo que tienen en común todos los sistemas modernos, hasta ahora, es su reiterada incapacidad para llevar a cabo su tarea. Lo cual hace sospechar que debe existir en todos ellos un error fundamental, un defecto común".

[2] *Cfr.* Andrew Bowie, "Introduction", en *op. cit.*, p. 1. *Cfr.* Juan Cruz Cruz, "La estructuración de la filosofía positiva de Schelling", *Anuario Filosófico,* Navarra, Universidad de Navarra, *10* (2), 1977, p. 194: "El perfil del pensamiento definitivo de Schelling cristaliza en el periodo de Múnich, en donde estuvo enseñando desde 1827 a 1841, año este en que fue llamado a Berlín para contrarrestar los efectos del hegelianismo. Pero ya antes, en el periodo de Erlangen [1820-27], pueden reconocerse las líneas maestras por las que discurriría su pensamiento, cuyo núcleo sería llamado por él filosofía positiva". *Cfr.* Fernando Pérez-Borbujo, Francesc Torralba y Jacobo Zabalo, "Introducción", en Sören Kierkegaard, *Apuntes sobre la filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842),* Madrid, Trotta, 2014, p. 15, nota 12: "El periodo de la denominada "filosofía positiva» de Schelling se inicia en 1833 con sus lecciones de Múnich, después de las reflexiones llevadas a cabo en Stuttgart, Múnich y Erlangen en sus famosas *Edades del mundo* —de las que realizó casi más de una veintena de versiones, todas inacabadas—, donde elabora su *Potenzenlehre* [teoría de las potencias] y su formulación de la filosofía como *docta ignorancia*".

co de la realidad fue ampliamente reconocido por los filósofos de esta generación; sin embargo, Schelling afirma que esto no es así, porque justamente el concepto de *historia* está subsumido en la misma negatividad lógica de la que sufren todos los autores de la modernidad, y esta negatividad se muestra inmediatamente en la búsqueda de una explicación *a priori* del "sentido" de la historia.

En esa perspectiva, Schelling fue muy explícito, incluso desde sus escritos de juventud. En su texto temprano "Sobre la pregunta de si es posible una filosofía de la experiencia y, en particular, una filosofía de la historia", como el mismo título anuncia, analiza la posibilidad de una historia definida *a priori*, una filosofía de la historia tan enclavada en su idea, que se pueda determinar completamente de antemano, y Schelling, consecuente su juventud con su madurez, dice que no: "lo que es calculado *a priori*, lo que sucede según leyes necesarias, no es objeto de la Historia; y, a la inversa, lo que es objeto de la Historia no puede calcularse *a priori*".[3] ¿Y qué razón hay para esto?, que lo importante es el mundo efectivo, la realidad, y la historia es un hecho de experiencia; por tanto, real, efectiva. El *a priori* marca de antemano un camino ya trazado, reduciendo las posibilidades de la libertad a sólo una; en otras palabras, se anula la libertad en su totalidad.[4]

El argumento ontológico

Las *Lecciones muniquesas* empiezan con Descartes, a quien considera su lugar de una manera eminente, ya que le dedica todo un apartado, mientras que a Spinoza, Leibniz y Wolff los pone en uno. Lo interesante de su aproximación es que no resalta, como se esperaría, el *cogito ergo sum*, sino el argumento ontológico o prueba de la existencia de Dios que Descartes propuso.

De entrada, Schelling se adhiere a la opinión general de que el pensamiento cartesiano se caracteriza por ser el intento de superar la monumental arquitectura que fue la filosofía escolástica, al pretender instaurar la duda como método de rechazo de toda autoridad que no haya sido verificada por uno mismo. Así, Descartes busca empezar a filosofar desde cero, como si

[3] Friedrich Schelling, "Sobre la pregunta de si es posible una filosofía de la experiencia y, en particular, una Filosofía de la Historia", *Experiencia e historia. Escritos de juventud,* Madrid, Tecnos, 1990, p. 150.

[4] *Cfr.* F. Pérez-Borbujo, F. Torralba y J. Zabalo, *op. cit.,* pp. 360-361: "Frente a la concepción hegeliana de la historia, según la cual, el devenir de los acontecimientos fácticos responde a una lógica divina de desarrollo o, dicho en otras palabras, al descubrimiento de una lógica dialéctica en la que el *logos* divino se encierra; Schelling entiende la 'historicidad' de la filosofía como el carácter de despliegue de una libertad, por tanto, de un cosmos de posibles realizados en interacción con un mundo de posibles no realizados o por realizar".

nunca se hubiera hecho, tratando de encontrar un nuevo principio que sirva de base para todo pensamiento. Hasta aquí, Schelling está de acuerdo,[5] pero eso de "verificada por uno mismo" es lo que marcará la pauta de la filosofía cartesiana, pues él no encuentra la base en algo universal válido para todos, sino sólo para uno mismo, para mí, y de acuerdo con Schelling, esto ya es un problema:

> Cuando yo comienzo a filosofar, todavía no sé propiamente nada desde el punto de vista filosófico. Esto es evidente, pero aquella máxima es menos justificable si conduce a querer reconocer como fundamento sólo lo que es *para mí* inmediatamente cierto y, por consiguiente, sólo *a mí mismo*, pues solamente *yo mismo* tengo certeza inmediata de mí, ya que esta certeza llamada inmediata, mi propio ser, es de hecho para mí igualmente incomprensible, quizás todavía más incomprensible, que todo lo que yo he admitido provisionalmente como falso, al menos, como dudoso.[6]

Aquí Schelling afirma que la duda cartesiana debió extenderse de igual manera al propio yo, al pensamiento, que la claridad y distinción del pensamiento no es evidente; por ello, no podría servir como fundamento de nada. Sin embargo, una vez alcanzado el *cogito ergo sum*, la subjetividad se convirtió en el círculo donde transitó la modernidad, como "los efectos de un encantamiento",[7] haciendo una tarea imprescindible posterior el traspasar los límites de la conciencia puramente subjetiva. Pero un punto que reconoce Schelling de lo más rescatable es justo esa ruptura con una autoridad ciegamente aceptada, ya que "con ello la filosofía conquistaba la libertad que desde ahora en adelante ya no podía volver a perder".[8]

Haciendo una pausa en este punto, se puede observar que la crítica schellinguiana al sujeto cartesiano lo pone en consonancia con las filosofías que vendrán después de él, justamente las posturas que ponen en duda la idea de sujeto, que se van desarrollando desde Schopenhauer, pasando por

[5] *Cfr.* J. Cruz Cruz, *op. cit.*, p. 194. Quien incluso compara la actitud de Schelling con la de Husserl: "Esta interpretación de Husserl es muy parecida a la que dio Schelling. Para este, la razón antigua, en la medida en que quiso basarse en sus propias fuerzas, se desconectó de la revelación, orientándose hacia el conocimiento 'natural'; la razón natural cayó entonces paradójicamente bajo el yugo de una necesidad, de una ley y de unos supuestos extraños: "necesidad, ley y supuestos que le son impuestos por su propio poder cognoscitivo, cuya extensión ella desconoce". A este yugo llama Schelling *premisas naturales* (*natürlichen Voraussetzungen*). Sobre ellas se construye una ciencia —la antigua Metafísica— que "acepta y presupone sin justificación ulterior las fuentes desde las cuales logra su saber", p. 188.

[6] *Cfr.* F. Schelling, *Lecciones muniquesas…*, p. 112. Las cursivas son del autor.

[7] *Cfr. ibidem,* p. 114.

[8] *Idem.*

Nietzsche, Heidegger, Foucault, entre otros. El pensamiento de Schelling muestra aquí su actualidad, confirmando las afirmaciones de algunos de sus comentaristas.[9]

Schelling continúa con lo que considera es lo más importante de Descartes, que, a diferencia de como se entiende en la actualidad, no es su postura epistemológica, sino su argumento ontológico; es decir, su prueba de la existencia de Dios. Como se sabe, en el proceso de la duda metódica y de alcanzar el *cogito ergo sum*, Descartes se percató que la realidad externa a su subjetividad requería, asimismo, un fundamento, uno que el *cogito* no podía proporcionarle; de ahí que apelara a Dios como el garante de que hay un mundo externo y que tiene realidad fáctica:[10]

> Si Descartes ha ejercido una influencia decisiva en todo el desarrollo posterior de la filosofía moderna, no ha sido tanto por lo que ha dicho sobre los principios de la filosofía, sino por su exposición del argumento ontológico. Se puede decir que la filosofía se dedica todavía hoy día a desenredar y a dilucidar los malentendidos a los que este argumento ha dado lugar. Pero también es importante este argumento, porque entre las pruebas escolásticas

[9] *Cfr.* A. Leyte, *Las épocas de Schelling*, México, Akal, 1998, p. 5: "Si la historia de la filosofía puede ser considerada bajo cierta interpretación como una suerte de odisea o viaje de retorno, Schelling puede ser el nombre de la última figura de aquella odisea. Es cierto que dicho papel pudiera ser representado igualmente por Hegel o Nietzsche, incluso por Heidegger, pero si consideramos el retorno hasta el momento previo al desembarco y el encuentro con el hogar, Schelling será, después de Hegel, el filósofo que define la última estación más allá de toda certidumbre y, antes de Nietzsche y Heidegger, el filósofo que ha preparado el desembarco presintiendo que ya no queda hogar ni por lo tanto descanso". *Cfr.* J. M. Wirth, *The Conspiracy of Life. Meditations of Schelling and His Time,* Nueva York, Prensa de la Universidad Estatal de Nueva York, 2003, p. 2: "It should be obvious from such language that I consider Schelling's concerns to be relevant to contemporary philosophical discourses. In what follows, I will rely on figures like Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger, Deleuze, Bataille, Foucault, Arendt, Levinas, Nancy, and the Kyoto School to help excavate the site of Schelling's thinking".

[10] En las *Lecciones* describe esta situación en que, si no se hubiera preguntado por la realidad del mundo externo, Descartes habría caído en un idealismo absoluto, pero que sus intenciones distaban mucho de ello: "Descartes no habría estado muy lejos del idealismo absoluto, es decir, del sistema que afirma que las cosas no existen objetivamente fuera de nosotros, sino sólo en nuestras representaciones, aunque fueran necesarias. Pero esto no era lo que quería. Por eso, para evitar esa consecuencia necesaria, se refugió en otro concepto. Como las representaciones no tienen en sí mismas ninguna garantía, necesitaba de un garante de la verdad de sus representaciones de las cosas exteriores —aquí busca pasar de lo subjetivo a lo objetivo— y este garante lo encuentra en Dios, cuya existencia debe ser demostrada previamente". *Cfr.* F. Schelling, *Lecciones muniquesas…*, p. 118.

> con las que se solía demostrar en la metafísica la existencia de Dios ocupó siempre un lugar preeminente, incluso hasta Kant.[11]

El argumento ontológico cartesiano es como sigue: "Con el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, todopoderosa, y por la que yo mismo, y todas las demás cosas que existen […] han sido creadas y producidas. [...] Y por consiguiente, de todo lo que he dicho antes es preciso concluir necesariamente que Dios existe".[12] De acuerdo con Schelling, el problema de esta afirmación radica en la necesariedad de la existencia de Dios; es decir, *Descartes no está diciendo que, si Dios existe, existe necesariamente; sino que Dios necesariamente existe.* El concepto de Dios ha adoptado el rasgo imperioso de la lógica al convertirse en el ente que necesariamente es; esto quiere decir que Dios, de la mano de Descartes, se convirtió en un dios de razón, el famoso "dios de los filósofos", para contraponerlo al dios de la fe.[13] Y este dios de la razón se presenta como "aquello que no puede no ser", que en su acción hay un movimiento ciego en tanto que necesario, y esto a razón de que se ha expulsado de su esencia la posibilidad de no-ser.

> Si lo consideramos ahora más de cerca como tal ente objetivo, ¿cómo se nos presentará? Evidentemente como aquello que no puede no ser, y, consiguientemente, como el ente necesario, ciego. El ente ciego es, ante todo, aquello que no ha sido precedido por ninguna posibilidad de sí mismo. Por ejemplo, yo actúo ciegamente, cuando hago algo sin haberme representado previamente su posibilidad. Cuando la acción precede al *concepto* de la acción, la acción es ciega; del mismo modo, el ser que no ha sido precedido por ninguna posibilidad, el ser que nunca ha podido no-ser y, por esa razón, tampoco ha podido nunca ser propiamente, el ser que precede más bien a su posibilidad como tal, un tal ser es el ser ciego.[14]

---

[11] *Ibidem,* p. 119.

[12] René Descartes, *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas,* Madrid, Gredos, 2011, p. 186.

[13] *Cfr.* I. Falgueras, *op. cit.,* p. 27. Quien hace esta distinción afirmando que Schelling justamente quiere defender al Dios de la fe por encima del Dios filosófico o racional, siendo la causa de ello el rechazo de la posibilidad y la libertad de este Dios de la razón: "Precisamente este Dios cuya esencia no admite más que la necesidad y, por tanto, que no es precedido por posibilidad alguna, es el Dios de la razón, fundamento de todo, pero carente de libertad, Dios ciego, rígido e inmóvil, que por ello mismo no es el ente absolutamente perfecto que anhela el corazón del hombre. Sin embargo, Descartes cree referirse con su argumento ontológico al creador libre de todo cuanto hay, confundiendo de esta manera al Dios de la razón con el Dios de la fe".

[14] F. Schelling, *Lecciones muniquesas…,* p. 123.

Para Schelling, la gravedad de esta idea se muestra en la consecuencia más obvia: la completa pérdida de la libertad. El concepto de lo necesario irrumpe de tal manera a la conciencia que no le queda otra más que aceptarlo en su "evidencia"; el concepto de "lo que no puede no ser" hace que el pensamiento y el ser pierdan su libertad.

Ante ello, Schelling utiliza una distinción respecto del "ser" con el que pretende superar el logicismo de la modernidad: la que hay entre "aquello que es" o la esencia y el "ser" mismo, que es el predicado de "aquello que es".[15] De acuerdo con Ignacio Falgueras, Schelling está recurriendo a la clásica desemejanza entre esencia y existencia; la diferencia con esta tradición es que él entiende que en el ser como totalidad hay un *esse essentiae* y un *esse existentiae;*[16] es decir, en Dios mismo: "Pero lo más original de Schelling es que, contra toda la tradición filosófica que hizo algún uso de la distinción entre esencia y existencia, él introduce dicha distinción en Dios mismo y no la restringe […] sólo a las creaturas. Esta distinción es, precisamente, la base de la antinomia fundamental, a saber: Dios ser necesario-Dios ser libre".[17]

Entonces, y esto es importante considerarlo, no es que este aspecto negativo, esta lógica necesaria, sea algo que haya que extirpar del pensamiento filosófico, o que los autores de la modernidad están completamente equivocados; el problema radica en verlo únicamente de ese lado, en quedarse nada más con uno solo de los aspectos, ya que, nos dice Schelling, Dios es más que su lado meramente negativo: "Dios, como tal, no se reduce, sin duda, al ente que existe necesaria y ciegamente; él es, desde luego esto, pero en cuanto que es Dios es al mismo tiempo aquello que puede elevar este su ser propio e independiente de él mismo, que puede cambiar su ser necesario en un ser contingente, o sea, en un ser autopuesto; de tal manera que el ser necesario subsiste siempre en la base [como fundamento], pero efectivamente, o de hecho, se ha transformado en otro".[18]

Por tanto, Dios no puede ser reducido a su ser necesario, porque éste se encuentra en la base como su esencia; sin embargo, la efectividad de Dios, su facticidad, no está determinada por esa necesidad. Su esencia no determina su existencia. O, en otras palabras, el efecto no se encuentra determinado por su causa, porque este efecto se ha independizado de ella; desde el mecanicismo se diría que la relación causa-efecto no tiene cabida, aunque para mantener la idea de *relación* y haciendo hipérbole del lenguaje, se podría decir que la Causa *causa* causas.

[15] *Cfr. ibidem,* p. 122.
[16] *Cfr.* I. Falgueras, *op. cit.,* p. 59.
[17] *Ibidem*, p. 60.
[18] F. Schelling, *Lecciones muniquesas…,* p. 125.

Del mismo modo, si se reduce a Dios a su ser necesario, esto conduciría a la noción de un Dios muerto, y no a la idea de vida que Schelling defendió a lo largo de su trayectoria filosófica. "La vida consiste, justamente, en la libertad de poder elevar su propio ser, en tanto que ser inmediato y puesto independientemente de sí [...] Lo que está muerto, por ejemplo, en la naturaleza no tiene libertad para transformar su ser, es tal y como es: en ningún momento de su existencia su ser es un ser determinado por él mismo".[19] Hay una identificación o equiparación entre vida y libertad por parte de Schelling, en tanto que la vida se entiende como aquello que tiene la capacidad de modificar su ser.[20]

La Substancia necesaria en Spinoza

Una vez concluido Descartes, Schelling pasa a Spinoza, del cual comienza diciendo que su filosofía es de las más importantes y coherentes que surgieron de los postulados e innovaciones de Descartes, a quien pretendió superar reestructurando sus ideas de forma sistemática poniendo a Dios, la substancia, como lo primero y de él derivar todo lo demás.[21] Hasta aquí todo muy bien, diría Schelling; pero una vez hecho esto, se queda únicamente con lo que se puede conocer con necesidad; esto es, la existencia necesaria, aquello que "no puede no ser" (con la definición de Dios que propuso Descartes). El Dios spinoziano es aquel que necesariamente existe, por tanto, Dios sería *esta* determinación, *este* ente[22] que, por el hecho de ser, necesariamente es. Esto hace que el pensamiento de Spinoza consista en una perfecta e implacable lógica que, de acuerdo con la aseveración de Schelling, se ha convertido en una "prisión del pensamiento", de la cual el pensamiento mismo ha tratado de liberarse, pero sin mucho éxito.

---

[19] *Ibidem,* pp. 125-126.

[20] *Cfr.* Bruce Matthews, *Schelling's Organic Form of Philosophy. Life as the Schema of Freedom,* Nueva York, Suny Press, 2011, p. XII: "As the title of this book suggests, I argue that Schelling's fundamental idea is the organic form of philosophy. «Life», he writes, is to be understood «as the schema of Freedom» (I/1, 249). With this pronouncement, Schelling serves notice that the first predicate of philosophy must speak to the system of self-organizing nature that is our world. Before self, reflection, clarity, or distinctness, there is «the infinite striving for self-organization» (I/1, 386), wherein nature, as both cause and effect of itself, reveals the form of reciprocal causality indicative of freedom".

[21] F. Schelling, *Lecciones muniquesas...,* p. 137.

[22] "El paso decisivo hacia su propio sistema tuvo lugar cuando hizo de *lo primero en sí* su único punto de partida; sin embargo, sólo consideró en este aquello que se puede conocer con necesidad; es decir, la existencia necesaria. Spinoza conservó del concepto cartesiano de Dios, en el que este era todavía algo más que el ente que existe necesariamente, sólo *esta* determinación". *Idem.*

Entonces, este Dios spinoziano *es* por la pura necesidad de su esencia, pero justo por ello su ser se identifica con la entidad; es decir, es únicamente lo que es, no lo que puede ser. Schelling afirma que Spinoza define al Absoluto como "substancia" en razón precisamente de su "no poder no ser": "[Substancia] es aquello que existe exento de potencia, e impotente en el sentido de que no tiene absolutamente en sí el poder de otro ser. Spinoza llama a Dios *causa sui*, pero en el sentido estricto de que él es por la simple necesidad de su esencia, luego únicamente es, sin que pueda ser considerado como pudiendo ser [como causa]; la causa ha pasado toda ella al efecto y se mantiene ahora sólo como *substancia*, frente a la que su pensamiento no puede nada".[23]

De manera clara, este párrafo resume la percepción schellinguiana de Spinoza: al negar la posibilidad de ser de Dios, se niega a su vez entenderlo como causa porque todo el peso queda en el efecto, en lo que es; es decir, como la substancia spinoziana carece de voluntad y entendimiento, su existencia (que, como ha quedado claro, se identifica con su esencia) es ciega, ya que es regida únicamente por la necesidad de su propio ser. El Dios de Spinoza, al no ser sujeto, su posibilidad de ser ha sido "devorada" por el ser. Schelling considera, por tanto, que la definición spinoziana de Dios como *causa sui* no refleja en realidad lo primordial de esa "causa"; esto es, si Dios es exclusivamente por la necesidad de su esencia, entonces solamente *es*, excluyendo así toda potencialidad, todo poder-ser;[24] Dios deja de ser causa para ser puramente efecto. Aquí, Schelling explica que la libertad, en tanto que posibilidad, es libertad ante el ser y, por tanto, también *contra* el ser; Dios, siendo lo primero, habría de incluir la posibilidad de no ser, y no solamente lo que debe ser, es decir, la expresión de su necesidad lógica; por tanto, el Dios spinoziano, en tanto que substancia, es un mero ente, "es decir, el ente que excluye todo no-ser, toda potencia, toda libertad [pues la libertad es no-ser]".[25]

El aspecto lógico y racional por encima del potencial, o el dios de los filósofos por encima del dios de la religión; la razón por encima de la fe. Pero más importante que esto (para no quedarse en una lectura religiosa, si bien esta "fe a que se refiere Schelling es una fe meramente filosófica: un método filosófico, por el que la razón se abre —mediante su autonega-

[23] *Ibidem.,* p. 138. Las cursivas son del autor.

[24] *Cfr.* A. Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy*, Londres, Routledge, 1993, p. 8: "Schelling was faced with sustaining a philosophy in which the spontaneity of the subject is central but which must also acknowledge the problem of the ground of the subject's relationship to the object. Spinoza's absolute object, the world of 'conditioned conditions', fails to give any explanation as to why the world should involve the development of knowledge and freedom".

[25] F. Schelling, *Lecciones muniquesas…,* p. 138.

ción— al entendimiento, para querer la existencia de un Dios libre y creador”[26]) es el hecho de que, siguiendo a Falgueras, esa necesidad racional spinoziana es tan fundamental, que hay que concluir que no puede haber algo en la esencia de la Substancia que no haya transitado ya a la existencia (siendo su esencia su existencia); es decir, no sería posible que algo se haya quedado en mera potencialidad sin haber alcanzado el acto, algún pensamiento que no haya sido ya pensado, o, mejor, “alguna fuerza causal que no haya sido llevada a efecto”.[27] La substancia de Spinoza se encontraría así perfectamente acabada, incluso con anterioridad a su propio pensamiento, porque en este caso pensar sería reconocer la necesariedad de su esencia; lo por-pensar es forzosamente lo ya-pensado, en su eterna producción necesaria, por inevitable. Las cosas del mundo, los modos, serían, entonces, meras emanaciones lógicas de la esencia de Dios.[28]

Como consecuencia de esto ya-pensado, de esta causa ya-efectuada, el pensamiento (imposibilitado como está de no poder no pensarla) es atropellado por el ser ciegamente necesario, perdiendo en el camino toda fuerza reflexiva y, por tanto, como ya se ha dicho, toda libertad; de ahí vendría esa “serenidad” que tanto se ha alabado del spinozismo, la beatitud que se alcanza en el largo camino hacia el tercer grado del conocimiento con la *sub specie aeternitatis.*[29]

El pensamiento, en constante actividad, sería contraproducente para un sistema racional necesario, el cual, en su rigurosa lógica, busca (y encuentra) la respuesta a toda pregunta posible, ya que, como se acaba de decir, todo lo que incluye la esencia tuvo que haber transitado a la existencia; de ahí el corolario al aspecto práctico que resulta en una perfecta estabilidad. En otras palabras, cuando el pensamiento es regido por una

[26] I. Falgueras, *op. cit.*, p. 93.

[27] *Ibidem,* p. 28.

[28] Es importante hacer mención que esta acusación de “emanatismo” choca directamente con la interpretación que hace Deleuze sobre Spinoza, ya que él pone el acento justamente en que el pensador de Ámsterdam rechaza la causa emanatista por la inmanentista: “Hasta Spinoza la filosofía marchó esencialmente por secuencias. Y en ese camino, los matices concernientes a la causalidad eran muy importantes: la causalidad original, la causa primera, ¿es emanativa, inmanente, creativa, o aun otra cosa? De modo que la causa inmanente estuvo presente desde siempre en la filosofía, pero siempre como tema que no iba hasta el límite de sí mismo. ¿Por qué? Porque era sin duda el tema más peligroso. Que Dios sea tratado como causa emanativa puede andar porque hay todavía distinción entre la causa y el efecto, pero como causa inmanente, de modo tal que ya no podemos distinguir muy bien la causa del efecto, es decir Dios y la creatura misma […] eso se vuelve mucho más difícil. La inmanencia era ante todo el peligro […] La acusación de ‘inmanentista’ ha sido, para toda la historia de las herejías, la acusación fundamental: usted confunde a Dios y a la creatura”. *Vid.* Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza,* Buenos Aires, Cactus, 2008, pp. 26-27.

[29] *Cfr.* F. Schelling, *Lecciones muniquesas...,* pp. 138-139.

lógica necesaria, la reflexión conduce directamente al añorado sosiego de la inmovilidad.

Ante ello, Schelling considera necesario realizar un spinozismo a la inversa; esto es, si Spinoza hizo un sistema perfectamente coherente de la necesidad; entonces, corresponde a las nuevas generaciones (o, se diría, a Schelling mismo) hacer un sistema de la libertad, emulando su misma coherencia y simplicidad. Un sistema de la libertad sería más alto que uno de necesidad. Por ello, primero habría que dejarse seducir por Spinoza, navegar en sus profundidades, para de ahí ser capaz de resurgir renovado y con las fuerzas necesarias para intentar una superación: "nadie puede esperar alcanzar la verdad y la perfección en filosofía, si no ha caído al menos una vez en la vida en el abismo del spinozismo".[30]

Siguiendo esta idea, Schelling pregunta por el precio que se ha pagado por el hecho de haber alcanzado esa serenidad spinoziana, y su respuesta es que Dios sería sólo substancia y ya no una *causa libre*; por tal motivo, las cosas del mundo sólo tendrían una relación con la substancia en tanto substancia, esto es, en tanto efecto (el ente que es), y no una relación con Dios en tanto causa (el ente que podría no ser, que obra fuera de sí y más allá de su esencia inmediata)[31]. Si Dios sólo es substancia y no puede salir de sí mismo, sino que únicamente responde a la necesidad de su esencia; entonces, en este encierro de sí, las cosas del mundo tienen que estar incluidas en Dios mismo, en su riguroso "encierro", representando, de manera particular y determinada, la esencia infinita de Dios. Pero dicha determinación no es de dos vías, por decirlo así, Dios no está limitado por las cosas del mundo. Al respecto, Schelling se pregunta cómo es posible, entonces, que las limitaciones del ente (las cosas) puedan hallarse dentro del ser mismo. La respuesta es la derivación necesaria de la esencia divina hacia las cosas, un cierto tipo de emanación, porque la conexión entre Dios y las cosas no es libre, sino necesaria. Esa conexión necesaria se da por medio de mediadores o intermediarios, en este caso, dos: la extensión infinita y el pensamiento infinito; es decir, los atributos. Pero ¿por qué los llama *mediadores*? Schelling afirma que las cosas no derivan inmediatamente de Dios, sino que pasan por estos atributos para así tener estas determinaciones o particularidades. De ahí que, tomando a la substancia como *causa sui*, hay que decir que Dios se causa a sí mismo, o se lleva a la existencia, de dos maneras: como pensamiento y como extensión (aunque la substancia, en principio, no sea ni uno ni lo otro[32]), y en este autoponerse habría dos opciones: "lo

[30] *Ibidem,* p. 139.

[31] *Cfr. idem.*

[32] *Cfr. ibidem.,* p. 140: "Por lo tanto, pensamiento y extensión son para él las dos formas inmediatas y —cada una en su especie— también infinitas, bajo las cuales existe la sustancia

que se pone a sí mismo se pone necesariamente: *a)* como objeto (esto sería en Spinoza la extensión infinita); *b)* como sujeto (esto sería el pensamiento infinito de Spinoza). Sin embargo, con ello se le atribuirían determinaciones que sólo se han puesto de relieve en un desarrollo posterior, y de esta manera quedarían eclipsadas su peculiaridad y su posición particular en la historia de la ciencia. La sustancia de Spinoza es un sujeto-objeto, pero en el que el sujeto ha desaparecido por completo".[33]

Las determinaciones, que deberían de aparecer en un segundo momento, estarían presentes en la propia esencia de la substancia (esto es, en la base, como fundamento) por su carácter necesario; por ello, el atributo del pensamiento (sujeto) en realidad quedaría subsumido a la extensión (objeto). De acuerdo con esto, el paralelismo psicofísico con el que generalmente se designa la antropología de Spinoza, sería en realidad uno donde la parte extensiva tiene preponderancia sobre el pensamiento; esto haría que Spinoza, en lugar de superar el dualismo cartesiano, nada más lleva a cabo una permuta: Descartes indica que la mente racional tiene que dominar el cuerpo, y Spinoza afirmaría que el cuerpo, con sus pasiones, es el que determina a la mente.[34]

Este dualismo cartesiano tan problemático es heredado tal cual por Spinoza. A diferencia de Descartes, el pensador de Ámsterdam coloca la

absolutamente infinita, la cual, en la medida en que estas son únicamente las dos formas inmediatas de su ser, no es ella misma ni pensante ni extensa".

[33] *Idem.*

[34] Es importante indicar que esta interpretación parece ir en la misma línea de la lectura que Gilles Deleuze hace de Spinoza, quien, en su obra *Spinoza, filosofía práctica,* afirma que Spinoza propone a los filósofos un nuevo modelo: el cuerpo. Les propone instituir al cuerpo como modelo: "No sabemos lo que puede el cuerpo. Esta declaración de ignorancia es una provocación: hablamos de la conciencia y de sus decretos, de la voluntad y de sus efectos, de los mil medios de mover el cuerpo, de dominar el cuerpo y las pasiones, pero no sabemos ni siquiera lo que puede un cuerpo […] Sin embargo, a una de las tesis teóricas más célebres de Spinoza se la conoce por el nombre de paralelismo; no consiste solamente en negar cualquier relación de causalidad real entre el espíritu y el cuerpo, sino que prohíbe toda primacía de uno de ellos sobre el otro", pp. 27-28. Si bien, con la cuestión del "paralelismo" se quiere evitar el dualismo jerárquico, entonces, serían dos lecturas más bien opuestas. Lo que Schelling discute es que el pensamiento y la extensión, en tanto que determinaciones, vendrían como consecuencia del acto de autoposición (de causarse a sí mismo) de la Substancia. Por lo tanto, serían efectos de esta autoposición, y de esa forma, la mente y el cuerpo se estarían apreciando desde el polo de lo objetivo (el spinozismo sería una filosofía de sujeto-objeto visto desde el objeto); el sujeto se pierde en la determinación objetiva del pensamiento y la extensión. Con las lecturas actuales de Spinoza se pueden encontrar más puntos de coincidencia que de distancia entre él y Schelling; sin embargo, me parece que el tema de la libertad en éste, el modo de entender la naturaleza, y la tranquilidad del pensamiento en Spinoza al alcanzar el tercer grado del conocimiento, es donde todavía hay discrepancias notables.

unidad de los atributos en la substancia, garantizando así su conformidad, pero en la práctica; es decir, en los modos, el pensamiento y la extensión no tendrían nada en común, haciendo que se muestren ajenos y extraños entre sí, como en Descartes. En esta extrañeza, la extensión, por tanto, no tendría en sí nada del pensamiento o del espíritu; por ello, su concepción de la naturaleza sería mecánica e inanimada, de nuevo, como la del mismo Descartes.[35] El punto, dice Schelling, es que Spinoza llega a esta dualidad no de una forma *a priori*, desde la substancia, sino por medio de la experiencia, y la concibe como una consecuencia de la substancia misma, pero sin explicar por qué son consecuencia. Es decir, Spinoza al ver, *a posteriori*, que la realidad no es sólo material, sino también espiritual, llega a la conclusión que la substancia debe constar de estos atributos, siendo su unidad, pero sin llegar a eliminar el dualismo. Si hubiera partido *a priori* de la necesidad de la esencia de la substancia, el dualismo no habría aparecido:

> No cabe duda de que si él mismo hubiese sido consciente de la necesidad que le impulsaba hacia su sistema, esta no le habría conducido, con toda seguridad, a una dualidad; el que ponga además de lo extenso también lo pensante no es más que una mera corrección de su sistema mediante la experiencia. Pues la extensión es evidentemente el primero de los atributos, el único verdaderamente original. El pensamiento sólo *se refiere* a lo extenso y no podría existir sin ello; el espíritu humano, por ejemplo, es una modificación del pensamiento infinito, al que llama concepto, pero este concepto activo o viviente no es más que el concepto inmediato del cuerpo humano, es decir, de la modificación de la extensión infinita que existe completamente independiente de él, aunque le corresponda.[36]

De acuerdo con esto, si el pensamiento es siempre un pensamiento de *algo*, entonces, la extensión tendría que venir primero para que el pensamiento pueda referirse a él, y así convertirse en tal pensamiento. La extensión sería anterior al *concepto* de la extensión, aunque Spinoza ponga ambos en una misma identidad. De ahí surge la pregunta ¿por qué la substancia no se quedó nada más en la extensión?; si es lo primero en el tiempo, ¿por qué de pronto sería necesario un concepto de la misma extensión? Schelling responde diciendo que la substancia, al ponerse como extensión, no agota su potencia en ser mera extensión, y ante ello tiene que llevar su potencia a un nivel superior, el del “concepto” de lo extenso, y este nivel superior presupone el antecesor: el concepto de *algo* presupone el *algo*, el concepto

[35] *Cfr.* F. Schelling, *Lecciones muniquesas…,* p. 141.
[36] *Ibidem,* p. 142.

de la extensión presupone la extensión.[37] Pero Spinoza, dice, no lo vio así, y aunque la identidad psicofísica asume la unidad de ambos atributos, en realidad prevalece la extensión; sin embargo, el spinozismo bien entendido, a decir de Schelling, deja abierta la puerta para un sistema superior, que englobe lo ya desarrollado por Spinoza, pero en una potencia mayor (que sería el trabajo por realizar del idealismo posterior).

El "error" de la modernidad

> La filosofía de Schelling se puso en marcha, con toda su innegable complejidad, gracias al incentivo de la idea de libertad tomada de Kant y Fichte, se preocupó de dar cabida dentro del sistema a la responsabilidad del hombre, y acabó proponiendo un filosofar libre como superación del puro pensar lógico.
>
> *Ignacio Falgueras*

El texto sigue el orden cronológico de la sucesión de autores y temas, por ello, de Spinoza sigue Leibniz, luego la filosofía que predominó en Alemania en el siglo XVIII (la de Christian Wolff); de ahí, Kant, Fichte, el paso que fue la filosofía de la Naturaleza del propio Schelling, Hegel y finaliza con la postura de Jacobi. Su análisis no es exhaustivo, no explica cada uno de los temas o pormenores de sus filosofías, sino lo que Schelling considera más fundamental de cada uno y su conexión con el pensamiento inmediatamente siguiente.

De forma muy sucinta, afirma que el paso de Spinoza a Leibniz en realidad no es tal, que éste no hizo otra cosa más que continuar la filosofía de Spinoza, pero desde el lado subjetivo o espiritual. Por ello, sus mónadas son entes meramente espirituales, que se mueven de la misma manera que los modos con la substancia: de una forma totalmente lógica y necesaria; postulando una mónada suprema, la pluralidad de mónadas existentes emanan necesariamente de esta principal. Lo relevante de esto es que, al poner el proceso necesario en lo espiritual y construir así un racionalismo subjetivo, Leibniz abrió el camino de lo que será la *escolástica moderna* (denominada así por Schelling por su cercanía conceptual a la metafísica medieval), o a la filosofía en Alemania de corte wolffiano.

Es importante detenerse en la manera en que Schelling aborda la propuesta cosmológica de esta escolástica moderna en su división de los ám-

[37] *Cfr. idem.*

bitos de la filosofía,[38] al ser sus pruebas de la existencia de Dios, que, como se puede observar, es lo verdaderamente relevante en la apreciación del filósofo de Leonberg. Dicha propuesta, a diferencia del argumento ontológico ya tratado al principio, pretende partir no de una idea formal o un concepto, sino de algo ya existente, el mundo, para concluir igualmente en una existencia:[39]

> Si examinamos con detenimiento el argumento cosmológico, vemos que se apoya sobre el principio ya utilizado por Aristóteles, según el cual un progreso de causa en causa en una serie en donde nunca se llegase a una causa última, un *regressus in infinitum* semejante, no explicaría propiamente nada. Pues la causa siguiente que admito no es precisamente una causa, sino sólo un efecto, ya que presupone otra causa, y así sucesivamente la siguiente. Luego sólo progreso de efecto en efecto, y el *regressus in infinitum* es, en realidad, una *negación* continua de la causa. Por lo tanto, o no debo explicar nada o debo admitir una causa que no presuponga ella misma ninguna otra y que sea una causa *absoluta.*[40]

En esta cita se ve muy claramente la postura de Schelling respecto de la causalidad. Este argumento, heredado de Aristóteles y ratificado por la escolástica medieval, declara que la relación causal es una serie que va de causa en causa hasta alcanzar una causa última, el "motor inmóvil" en el caso de Aristóteles, y "Dios" en la escolástica. Pero Schelling arguye que, en realidad, ese progreso de causa en causa no explica nada, sino que se mantiene en ese *regressus in infinitum* sin alcanzar una causa última (*regressus* que es, desde Aristóteles, lo que se quiere evitar), y esto en razón de que ese progreso de causa en causa no es tal, sino más bien un progreso de "efecto a efecto", porque tanto la causa siguiente, como la antecedente que se tiene que admitir para que la serie funcione, no actúan propiamente como "causas", sino como "efectos". Por tal motivo, afirma que este argumento es una "*negación* continua de la causa", hasta que de pronto, para evitar ese camino infinito, se propone un efecto absoluto, último.

Schelling esgrime diferentes razonamientos para demostrar que el "argumento cosmológico", la "cadena de causas" (o se diría "cadena de efec-

---

[38] Como dato, es de hacer nota que en esta "escolástica" es donde se da, por primera vez, la división de metafísica y ontología, ésta para estudiar la determinación última del ser.

[39] Se recordará que fue Kant quien nombró y criticó duramente el "argumento ontológico", ya que consideró que esas pruebas de la existencia de Dios partían de un concepto y que pretendían llegar a la existencia, lo cual implica un argumento falaz, pues la definición de algo no implica su existencia. Por ello, el "argumento cosmológico", en principio, sería más coherente y contundente, porque va de una existencia a otra existencia.

[40] F. Schelling, *Lecciones muniquesas…*, p. 164. Las cursivas son del autor.

tos"), no es concluyente: que esta cadena no funciona así cuando se toma a la naturaleza como conjunto, ya que hay saltos y límites en ella que no es posible superar con una cadena efectual; que si se usa para explicar los seres orgánicos, los inorgánicos ya no entran, y viceversa; de cualquier manera, el punto aquí es que, aunque se admitiera que sí se alcanza la causa última, ésta sería una causa determinada, o un efecto, un efecto que produce más efectos, por tanto, una causa ciega, y no una causa libre.[41] Entonces, surge la pregunta: ¿habría que decir que una causa determinada no es propiamente una causa?

Ya cerrada la escolástica moderna, el autor que continúa es Kant, a quien considera como el que reinstauró la seriedad científica a la filosofía. En este apartado del filósofo de Königsberg, interesan dos cosas: la primera, su pretensión de negar la metafísica como base del conocimiento, y, la segunda, la "cosa en sí" como un algo que está más allá de lo sensible.[42]

---

[41] *Cfr.* I. Falgueras, *op. cit.,* p. 31: "Schelling confiesa no haber entendido nunca este argumento, pues si la cadena de causas se identifica con la relación genética de los seres vivos, entonces no cabe dentro de ella la naturaleza inorgánica. Si se entiende esa cadena como integrada sólo por los movimientos naturales, entonces queda fuera de ella la substancia, de la que el movimiento es accidente. Si la relación causal se entiende como dada entre cosas, entonces en vez de cadena causal tendríamos acción recíproca. Y si se entiende aquella cadena como una vinculación de los cuerpos inorgánicos entre sí tal que, desaparecido uno, debieran desaparecer todos, entonces no tendrían cabida en ella los seres orgánicos, cuyas especies pueden desaparecer por separado sin que desaparezcan las otras. Pero, aun admitiendo la posibilidad de dicha serie causal, sólo se podría concluir de este argumento que Dios es causa primera, pero no que sea creador o causa libre".

[42] Es necesario resaltar que, en este apartado de Kant, Schelling hace un análisis a la relación Kant-Hume, y a la pretensión del primero de superar el escepticismo del segundo. Y hay que resaltarlo porque tiene que ver con la teoría de la causalidad, tan duramente cuestionada por Hume en su *Tratado de la naturaleza humana*, la cual Kant adopta como una categoría del entendimiento, y que Fichte critica para dar paso al idealismo. A Schelling le parece algo muy extraño que Kant haya escrito la *Crítica de la razón pura* para refutar el escepticismo de Hume, cuando, afirma, se puede refutar muy fácilmente. Dicho escepticismo está basado, principalmente, en la validez objetiva de la relación causa-efecto, y, como se sabe, Hume dice que no es más que una relación de ideas generada por la repetición y la costumbre. Schelling no entiende este argumento, porque asegura que la relación causa-efecto es aplicada en todas nuestras acciones, que hay un ajuste irreflexivo de los hombres a esa ley, y que Hume mismo lo hace sin necesidad de reflexionar sobre ello, y que esto se puede demostrar desde la experiencia misma: la costumbre lleva tiempo, si es así, entonces, tendría que haber un momento donde no se tenía ninguna idea de la causalidad (porque aún no se había forjado la costumbre), pero es difícil, si no imposible, imaginar tal estado. "Estoy convencido de que ninguno de nosotros tratará de admitir que hubo alguna época en la que el género humano no hubiese juzgado según la ley de causa y efecto […] sentiría que al quitarle al hombre toda facultad de juzgar según la causa y el efecto ya no se nos podría presentar como *hombre*. Por consiguiente, podemos estar completamente seguros de que el primer hombre, ya desde el primer día de su existencia, juzgaba según este principio, ya

La primera cuestión se responde con la segunda. En ésta, Schelling hace un recorrido explicando lo más básico del pensamiento kantiano, a saber, las categorías de la sensibilidad: el tiempo y el espacio. Como se sabe, son condiciones de posibilidad que están en el sujeto que conoce, no en el objeto conocido, lo cual quiere decir que un objeto está en el tiempo y en el espacio únicamente para nosotros; por tanto, el objeto en sí tiene que encontrarse *fuera* del tiempo y del espacio. La temporalidad y la espacialidad valen para los objetos representados, no para los objetos mismos. Los objetos en sí mismos están, como consecuencia, *más allá* de las representaciones; implican un algo desconocido que es exterior a la sensibilidad. ¿Y qué es esto desconocido que sirve de fundamento a la representación? Kant lo llama *cosa en sí*. A Schelling dicha denominación le parece muy extraña, y no entiende por qué no le llama *Dios*.[43] Lo que a Schelling le inquieta es que aquello que queda fuera de la representación no puede ser pensable de ninguna manera (pues el pensamiento está estructurado según estas categorías junto con las del entendimiento); por tanto, sería una nada absoluta,[44] una nada que de alguna manera provoca y se convierte en el contenido de la representación, y la facultad de representar que, de alguna manera, temporaliza y espacializa algo que es intemporal e inespacial.

---

que juzgar de esta manera es algo propio de la naturaleza humana". F. Schelling, *Lecciones muniquesas…,* p. 176. Por tanto, Schelling considera que la relación causal no es fenómeno meramente subjetivo, sino real, que compete de una forma universal a todos los hombres; de ahí que lo una a la naturaleza humana. Kant sigue esta idea de la relación causa-efecto en el ámbito subjetivo, y la convierte en una categoría del entendimiento; si la causalidad sólo fuera algo subjetivo o producto de una repetición ¿de dónde vendría el fenómeno originario en primer lugar? Es decir, para ambos autores el conocimiento depende de la experiencia, por lo que, si la impresión es primero y de ahí se siguen las ideas (o la impresión se ajusta a las categorías de la sensibilidad en Kant), entonces, las cosas del mundo "causan" la impresión (la "cosa en sí" kantiana *causa* el contenido de las categorías). Schelling pone el ejemplo de que un bebé, que aún no ha tenido tiempo de establecer la costumbre de la causalidad, volteará la cabeza cuando escuche un ruido que entre por sus sentidos para buscar su causa. "Juzgar según la ley de causa y efecto es, por consiguiente, algo que se nos impone por una necesidad independiente no sólo de nuestra voluntad, sino incluso de nuestro pensamiento, y que es anterior a él. Sin embargo, lo que es independiente de nuestra voluntad y pensamiento lo llamamos principio real". *Ibidem,* p. 177.

[43] *Cfr. ibid.,* p. 179: "es difícil decir qué puede ser, si no es Dios, esta incógnita puesta fuera de todo espacio y de todo tiempo y sucesión, la cual en cuanto que está fuera de todo espacio es espiritual y puesto que está fuera de todo tiempo es eterna [Pero] Definirla como Dios es algo que está muy lejos de Kant".

[44] "Ahora bien, esta incógnita es precisamente la que en última instancia explica todo aquello, por consiguiente, de lo que nos debemos ocupar con preferencia. Si ahora nos preguntamos qué puede ser aquello que no está en el espacio ni en el tiempo, que no es ni sustancia, ni accidente, ni causa, ni efecto, tendremos que confesar que esa incógnita ya no es más = x, como indica Kant (= a la gran incógnita de una fórmula matemática), sino = 0; es decir, se convierte para nosotros en una completa nada". *Ibidem,* p. 180.

Ahora bien —y con esto se pasa al primer punto, las categorías de la sensibilidad y el entendimiento, al momento en que se afirma que no son aplicables a esa incógnita externa—, se está dando lugar justo a un *algo* que se encuentra más allá; es decir, a un ámbito suprasensible, porque ¿qué otra cosa sería la "cosa en sí", sino algo extramental, extrasensible? Entonces, sí existe lo suprasensible, nada más que es impensable, por lo que la metafísica, en tanto conocimiento, sería imposible. Con esto, Kant pensaba que su crítica a la metafísica era una crítica a toda metafísica posible, pero en realidad era nada más a la metafísica que heredó de la escolástica alemana[45] (que por eso no funciona para una filosofía como la de Spinoza, por ejemplo[46]), y en este proceso de crítica, Schelling afirma que Kant terminó defendiéndola.[47] Pero ¿en qué sentido la defendió? Primero, en que esto suprasensible, en tanto que fundamento y contenido del conocimiento, adopta un carácter de *ser necesario* (como la metafísica pretende ser); segundo, porque a pesar de afirmar que las categorías no pueden acceder al mundo de la "cosa en sí", Kant siguió buscando el camino para entrar a lo que propiamente corresponde a este mundo suprasensible, metafísico, a saber, Dios, el alma y la libertad, encontrándolo en el recinto de lo práctico (el famoso paso de entender a Dios como un fin regulativo). Se pasaría, entonces, del ámbito de la razón al de la fe, y afirma Schelling que, aunque sea un tema de fe, Dios tiene que ser algo mínimamente pensado, cayendo así en una contradicción.

En este punto del comentario schellinguiano, dice, en conexión con la filosofía posterior, que lo más relevante de Kant es la definitiva dirección que tomó la filosofía hacia la subjetividad.[48] Schelling lo presenta como el

[45] *Cfr. ibidem,* p. 183.

[46] *Cfr. idem.*

[47] *Ibidem,* p. 174: "Paso ahora a la exposición del mismo Kant, afirmando que la crítica de Kant se dirigió primariamente contra la Metafísica admitida en las escuelas y, sin embargo, por otro lado, se convirtió subrepticiamente en una defensa de esa Metafísica".

[48] En este punto es interesante que Schelling haga una mención del declarado idealismo que había adoptado Kant en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, y cómo lo cambia en la segunda edición: "Indudablemente una cierta ansiedad, que Kant no pudo superar y que fue en aumento porque en seguida se obsequió a su filosofía con todos los calificativos odiosos posibles, le había movido a cambiar en las ediciones posteriores de la *Crítica de la razón pura* algunos pasajes de la primera edición, en los que él se había incluso declarado casi como idealista, por otros en los que él refutaba aparentemente el idealismo". Y es más interesante porque es la misma crítica que realiza Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*: "Pero el pasaje entero de A 348-392, en el que Kant presenta bella y claramente su resuelto idealismo, fue suprimido por él en la segunda edición y a cambio introdujo muchas afirmaciones que lo contradicen. Por eso el texto de la *Crítica de la razón pura*, tal como ha circulado desde 1787 hasta el año 1838, se convirtió en un libro desfigurado y echado a perder que se contradecía consigo mismo, cuyo sentido no podía resultar

paso más allá de la objetividad radical que es el pensamiento de Spinoza; pero quedó en manos de Fichte dar el paso definitivo.

En efecto, con Fichte se da inicio a lo que será el Idealismo alemán, abrazando totalmente esa subjetividad anunciada por Kant al superar el lastre de la "cosa en sí". El problema, a ojos de Schelling, fue que era un idealismo demasiado radical, por así decir, porque, eliminando la "cosa en sí", Fichte ya no tuvo ningún interés en explicar de dónde surge el mundo exterior, reduciéndolo todo a su conocida expresión "no-Yo". Es decir, todo se somete a la conciencia de cada Yo individual (el Yo consciente es lo único que existe); el mundo es nada más para la conciencia. Por tanto, la reflexión de cada yo individual se encuentra por encima de cualquier realidad efectiva, cayendo de nuevo en este logicismo denunciado desde el principio: "Para él, la naturaleza se reduce al concepto abstracto, indicativo de un simple límite, del no-yo, del objeto completamente vacío, en el que nada es perceptible, salvo, precisamente, su oposición al sujeto; para Fichte, toda la naturaleza queda difuminada en este concepto, de tal manera que no consideró necesaria una deducción que se extendiese más allá de este concepto. Al final, había más objetividad en la crítica de Kant que en la teoría de la ciencia de Fichte".[49]

Había más objetividad en Kant porque éste de menos no ignoró la labor de la experiencia como contenido del pensamiento, mientras que Fichte se quedó únicamente en el ámbito de la reflexión, o dirá Schelling más adelante, en el de la filosofía negativa. Uno de los resultados interesantes de esto fue que, en esa elevación de la conciencia del Yo, Fichte extendió la autonomía del sujeto humano (que Kant había puesto únicamente en el mundo práctico) también en el mundo teórico; el Yo práctico es autónomo moralmente, y ahora el Yo teórico es autónomo en cuanto a las representaciones del mundo externo.[50] Schelling tomará esa autonomía, o libertad, con todas sus consecuencias.

En una nota al pie, Schelling hace una comparación entre el pensamiento de Fichte y el de Spinoza, indicando con ello el proceso que se dio para llegar a su propia filosofía. Schelling considera, entonces, que la filosofía del primero es como la respuesta directa a la del segundo; es decir, si la filosofía de Spinoza es la expresión máxima de la objetividad, de

totalmente claro y comprensible para nadie". Arthur Schopenhauer, "Apéndice: crítica a la filosofía kantiana", *El mundo como voluntad y representación,* México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 539.

[49] F. Schelling, *Lecciones muniquesas…,* p. 187.

[50] *Cfr. ibidem,* p. 189: "Por eso, la proposición 'todo es solamente por el yo y para el yo' favorece desde el principio el sentimiento que el hombre tiene de sí mismo y parece dar al hombre interior la independencia última respecto de todo lo exterior".

un objeto substancial que anula todo sujeto, la de Fichte es la de la subjetividad, del Yo que anula todo objeto. Es un "spinozismo invertido", afirma. Sin embargo, ambos padecen del mismo problema al ser expresiones de sistemas opuestos: el objeto substancial conduce a un mundo de cosas muertas y el sujeto a un mundo en movimiento perpetuo; pero los dos responden a un cierto tipo de necesidad, ya sea externa o interna. Cierto, el mundo externo no determina al Yo de Fichte, pero éste ha de dar cuenta de una cierta necesidad interna para explicar que, si hay algo externo, que si tiene representaciones, por qué hay demasiadas cosas en el mundo externo que el Yo desearía que fuesen de otra manera. Pero esto no es explicado por Fichte: "El idealista más radical no puede evitar pensar el yo, por lo que respecta a sus representaciones del mundo exterior, como algo dependiente si no de una cosa en sí, como la llamaba Kant, o en general de una cosa fuera de él, al menos dependiente de una necesidad interna; y si él atribuye al yo la producción de esas representaciones, esta debe ser, al menos, una producción ciega fundada no en la voluntad, sino en la naturaleza del yo. Fichte no se mostró preocupado por todo esto".[51]

Dicha problemática y confrontación de Fichte con Spinoza es lo que Schelling mismo tratará de resolver por medio de una conciliación o síntesis de ambos pensadores,[52] y con el tema de la naturaleza (denigrado por Fichte como mero no-Yo) es con la que el Schelling joven va a dar el siguiente movimiento más allá del filósofo de Rammenau.

Precisamente con el nombre de *filosofía de la naturaleza* es como Schelling denomina el siguiente apartado, y su relevancia es notoria porque, desde el principio, vuelve a confrontarse con Spinoza y porque explica las características del Yo fichteano, pero llevado al infinito, y con ello a su apuesta del sujeto como pura libertad o como causa en tanto causa.

[51] *Idem.*

[52] *Cfr.* I. Falgueras, *op. cit.,* p. 39: "Schelling resume la novedad de su sistema en dos puntos, uno referente a Fichte y otro a Espinosa. Por relación a Fichte, su comienzo no es el yo humano, sino el yo infinito o el sujeto en general, que es la única certeza inmediata. Por relación a Espinosa, la infinitud de ese sujeto es tal que nunca puede dejar de ser sujeto, es decir, que nunca puede resolverse en mero objeto, cosa que le sucedió a aquél por un acto del pensamiento del que no supo darse cuenta [...] Así pues, si Espinosa representaba la cima del pensamiento moderno en el orden de lo objetivo o real, y Fichte representaba lo mismo en el de lo subjetivo o ideal, la nueva filosofía de Schelling venía a ser la síntesis unitaria de lo real y de lo ideal". Así como también A. Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy…,* p. 6: "Schelling's initial philosophical enterprise can, somewhat reductively, be understood as an attempt to marry Fichte's I, which in the spontaneous cause of itself, to Spinoza's God, which is likewise *causa sui* [...] Schelling wavers, in the work from 1795 to 1800, between a position very close to Fichte and a position closer to Spinoza, before clearly moving away from Fichte in 1801".

De entrada, hay que tener presente que la preocupación de Schelling por la naturaleza, en particular por la vida orgánica, hace que rechace las pretensiones de la ciencia moderna de corte newtoniano de explicar todo por medio de una relación causal de "condiciones condicionadas", porque este tipo de explicaciones fallan al momento de querer dar cuenta del organismo viviente, y más cuando trata de la conciencia y el pensamiento. Si la relación causal se entendiera únicamente desde el mecanicismo, entonces, el pensamiento y la libertad tendrían que entenderse de una manera no-causal.[53]

Como primer punto, Schelling explica lo que significa que el sujeto sea ahora infinito: que es un sujeto en general que puede ser comprendido de modo inmediato, y que su infinitud garantiza que nunca va a dejar de ser sujeto; es decir, que no puede perderse en la objetividad, como lo que pasó con Spinoza.[54] Schelling equipara este sujeto sustancializado, o mejor, absolutizado, con una cierta comprensión de la nada porque está libre de todo ser. Sin embargo, no es una nada en sentido absoluto, sino *como* nada porque no tiene ninguna determinación, está antes que toda objetivación; se diría que es pura potencialidad. Y este sujeto no se queda nada más en potencia, Schelling afirma que hay una cierta disposición natural del sujeto a hacerse "algo", un querer "ser". Hasta aquí, Schelling estaría de acuerdo con Spinoza; la diferencia estriba en que el paso de dicha potencialidad a una determinación conlleva, en el caso de este último, a la pérdida de esa potencialidad o a su carácter de sujeto porque se desvanece en el objeto; mientras que en Schelling, en tanto que su condición de infinito no se anula en la determinación, siempre está presente en cada finitud; es decir, la determinación es autodeterminación, es un acto en el cual el sujeto infinito se finitiza, la finitud es una autoposición del sujeto infinito, y esto infinito invariablemente late como base de cada cosa finita.[55] Cambiando los tér-

[53] *Cfr.* A. Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy…,* pp. 5-10: "Nothing in a chain of cause and effect can explain why that chain should come to the point of thinking about itself as itself", y más adelante: "Schelling, always a monist, thinks of the difference of mind and matter as only ever a relative difference within a totality which encompasses both. Schelling's conception of nature, in the wake of Kant's *Critique of Judgement,* is of an organism: whilst the aspect of nature bound by causal laws can be accounted for by mechanical explanation, the development of organic life cannot […] The crucial contribution of the *Naturphilosophie* lies in its inclusion of ourselves as free, thinking subjects within nature, in a way the science which succeeded it in the nineteenth century failed to do […] Productivity itself therefore cannot be known as itself, because it is not an object […] The emergence of thinking must therefore be understood in non-causal terms, as an act of freedom of the kind which is inherent in the very principle of dynamic nature".

[54] *Cfr.* F. Schelling, *Lecciones muniquesas…,* p. 197.

[55] *Cfr.* A. Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy…,* p. 7: "The requirement, taken over from Fichte, that the prior condition of objectivity is the subject, separates

minos, si lo infinito es la causa, lo finito sería el efecto; en Spinoza la causa se transformaría totalmente en su efecto, dejando de ser causa en el proceso; con Schelling, en cambio, la causa nunca deja de ser causa, en su acción surgen efectos, pero éstos no pierden su talante de causa, y a su vez, la causa puede ir más allá de sus efectos.

> La sustancia de Spinoza pasa al objeto con una completa pérdida de sí misma, por tanto, sin ninguna reserva, y no es hallada tampoco más que como *tal* [como objeto]. Aquel sujeto, sin embargo, no es autoposición ciega sino más bien autoposición *infinita*, es decir, no en sentido meramente *negativo*, que sólo es no finito o que no podía de ninguna manera llegar a ser finito, sino en sentido positivo, que puede hacerse finito [hacerse algo], pero surge victorioso de nuevo como sujeto desde cada finitud, o que cada vez que se hace finito u objeto se eleva de nuevo a una potencia más alta de la subjetividad.[56]

Más adelante dice que la autoposición finita del sujeto es lo que termina garantizando su infinitud, aunque justo parezca lo contrario; porque en cada finitud, el sujeto tiene la potencialidad de ir más allá de ella, elevarse, como dice la cita anterior, a una potencia más de subjetividad. La finitud es el medio en que el sujeto se pone como infinito, porque lo finito, en su contingencia, bien puede no ser o dejar de ser, y el sujeto, en tanto pura libertad con respecto a su ser, lo finito le reafirma su poder-ser más allá de lo accesorio o advenedizo de la finitud.[57]

En ese momento del texto, Schelling es crítico consigo mismo y dice que él, en su juventud, estaba imbuido de la misma tendencia al logicismo, por la simple razón de que su sistema de entonces también buscaba resolverse al final; esto es, el sujeto absoluto o Dios era un resultado a la vez que un principio, y entonces se cae en el mismo problema de Spinoza mencionado más arriba: si la substancia responde a su esencia de manera necesaria; entonces, esta esencia tiene que cumplirse necesariamente; si Dios está al final, entonces, todos los pasos para llegar a este resultado tienen que estar presupuestos en el principio, por lo que Dios estaría determinado en el proceso que tiene que seguir para desarrollarse, negando lo que se afirmaba antes que el sujeto es libre respecto al ser.

> Este Dios tomado como resultado, si fuese Dios, no podría, además, tener como presupuesto nada fuera de sí [*praeter se*], podría a lo sumo presuponerse a sí mismo. Pero en aquella exposición él presupone, en efecto, los momentos

Schelling from Spinoza for most of his career".

[56] F. Schelling, *Lecciones muniquesas…,* p. 197. Las cursivas son del autor.

[57] *Cfr. ibidem,* p. 199.

> anteriores del desarrollo. De esta última consideración se sigue que ese Dios del final debe determinarse como aquel que era también ya al comienzo, y que, por consiguiente, aquel sujeto que atraviesa todo el proceso es ya, en el comienzo y en el curso del proceso, Dios, antes de que sea puesto también en el resultado como Dios.[58]

Por tanto, si Dios es al final lo que era al principio, no hubo en realidad un inicio, ni una real finitización o realización, sino que todo sería una ilusión que únicamente se desarrolló en el pensamiento, porque, como dice, “un acontecer eterno no es un acontecer”; el paso a la existencia efectiva nunca ocurrió, y en tanto que no ocurrió, todo conocimiento es también ilusorio, porque se queda en meras relaciones en el pensamiento puro.[59] Y alcanzar una filosofía que sí dé cuenta de la existencia efectiva tardará unos años más, en razón de que, después de la propuesta filosófica de Schelling, vino otro autor que llevó este pensamiento, el logicismo, lo negativo, a una cumbre no alcanzada antes: Hegel.

Queda fuera de lugar meterse en la discusión de la filosofía hegeliana en este ensayo, nada más hay que indicar la diferencia que Schelling resalta entre la propuesta de su antiguo amigo de estudios y él mismo. Ésta puede reducirse en dos: el aspecto puramente negativo de la filosofía de Hegel y que su filosofía ponía el acento en el momento final del sistema. Esto se ve con claridad, de acuerdo con Schelling, en que Hegel no sólo llama a la ciencia primordial *lógica*, sino en que antes de la efectividad de la idea o el concepto, está ya todo contenido en la Idea misma. Se podría decir que todo está ya realizado *idealmente*, pero que hay un deseo de realizarse *realmente*; a esto Schelling lo denomina *doble devenir,* uno en lo ideal y otro en lo real.[60]

En cuanto a la parte final del sistema, Schelling afirma que Hegel quiere lo absoluto como un resultado, en lugar de como principio; la idea está

[58] *Ibidem,* p. 217. Ignacio Falgueras lo explica de esta manera: “Para terminar, se estudiaban las propiedades de Dios, cosa sorprendente, pues según la lógica uno debería haberse cerciorado del concepto de Dios, integrado por esas propiedades, antes de pensar en la demostración de su existencia. Entre dichas propiedades se recogían asistemáticamente tanto aquellas sin las que Dios no sería Dios, o negativas [eternidad, infinitud y *aseidad*], como aquellas por las que Dios es Dios, o positivas [libertad, inteligencia, bondad, providencia], aprovechando estas últimas para refutar el espinosismo. Pero, sobre todo, se pensaba estar a salvo de Espinosa por haber situado a Dios al final de la Metafísica, creyendo que de ese modo se preservaba la autonomía de las cosas creadas frente a la omnipotencia divina, que —desde Ockham— dejaba reducida toda creatura a la más absoluta impotencia, así como la libertad de nuestras acciones frente a la amenaza de la omnisciencia de Dios. Sin embargo, olvidaban que Dios es, en realidad, anterior y, según Schelling, no posterior a las creaturas”.

[59] *Cfr.* F. Schelling, *Lecciones muniquesas…,* p. 218.

[60] *Cfr. ibidem,* p. 237.

en devenir buscando su realización, y ésta sólo se verá, pasando de determinación en determinación, en la consumación final del proceso:

> Por consiguiente, volviendo a Hegel, él quiere lo absoluto como resultado de una ciencia antes que tomarlo como principio, y esta ciencia es justamente la *Lógica*. Así, a lo largo de toda esta ciencia, la Idea está en devenir. También Hegel entiende por *Idea* aquello que se ha de realizar, lo que deviene y es querido en todo el decurso de la *Lógica*: la Idea excluida al comienzo del ser puro se nutre, por decirlo así, del ser, lo cual tiene lugar precisamente mediante las determinaciones conceptuales allí puestas; después de haberlo consumado todo y transformado en sí, ella misma es, naturalmente, la idea *realizada*.[61]

En este mismo punto de la parte final del proceso, la concepción de *libertad* de cada uno muestra su diferencia. Para Hegel, la libertad se da justamente al final, en la consumación donde la Idea se desprende de su ser otro; esto es, de la naturaleza y de todo desarrollo posterior. En cambio, para Schelling, como ya se ha visto, la libertad está al principio, sirviendo de base y garantizando un desarrollo permanente porque el absoluto siempre estará libre de su ser (de la determinación del ser), incluyendo la posibilidad de no ser. En Hegel, la libertad habría de entenderse como *liberación*, mientras que para Schelling la libertad está vertida en la naturaleza, no en el despojarse de ella.[62] El absoluto en el principio actuaría como una materia prima que está en constante mutación para el pensamiento; es decir, lo pensado no agota el principio, la riqueza del principio se muestra en que siempre queda un remanente, un algo "por-pensar"; alcanzar el final implicaría que ya está todo pensado, y, como en Spinoza, se lograría así el reposo (o anulación) de todo pensamiento. En otras palabras, la causa no se agota en su efecto; por ello, en la explicación que Schelling da sobre su método filosófico, el proceso de desarrollo de cada momento precedente se convierte en una causa eficiente del momento siguiente, esto es, se transforma en fundamento de lo que le sigue, y entre el momento precedente y el consecuente habría una tensión que siempre daría qué pensar.

[61] *Ibidem,* p. 241.

[62] De acuerdo con la interpretación de Ignacio Falgueras, esa forma de "desprenderse" de la naturaleza proviene de una decisión; pero toda decisión implica una realidad efectiva, y ésta se lleva a cabo por la alienación de la Idea misma, si bien en esa alienación, en tanto pérdida de sí mismo, la Idea pierde la libertad que tenía al principio: "Por consiguiente, la existencia efectiva que se desea ganar con la alienación para la Idea, se le atribuye ya a parte ante, y por ello se la debe considerar, desde ese momento, como Espíritu absoluto. Pero entonces la alienación es una inexplicable degradación del Espíritu absoluto, una absurda pérdida de su libertad en el mundo. Es este un abominable final que no había sido previsto al comienzo de la Lógica". I. Falgueras, *op. cit.,* p. 51.

Así se ha llegado al final del texto; ¿cómo interpretar su importancia en el desarrollo de la filosofía de Schelling? Siempre es sugerente el hecho de que un filósofo que ha sido partícipe de la historia de la filosofía trate de hacer una evaluación de aquello que se ha pensado antes y después de él. Y más porque trata de poner en limpio su propio pensar comparándolo con la historia que le precede, tratando así de dar cuenta del concepto de historia que Schelling está defendiendo (¿cómo decir que la filosofía es historia sin hacer historia de su propio pensamiento?).

En cuanto al tema de la causalidad, este texto se encuentra en constante discusión y confrontación con este concepto, considerando que no se podría entender la modernidad sin él, y hay que decir que Schelling continúa en esa línea. En palabras de Ignacio Falgueras, el suyo no deja de ser un pensamiento causal;[63] pero, como se ha indicado, una forma distinta de causalidad, o, se podría decir, una "filosofía causal del comienzo": el absoluto o Dios no es posterior a las cosas, sino anterior, por lo que se parte de las causas a los efectos. Ahora bien, esto es lo que hace Spinoza, lo que provoca la pregunta: ¿dónde está la diferencia? La diferencia estriba en la deducción lógica-necesaria de la substancia spinoziana versus el desarrollo libre del absoluto schellinguiano. Por ello, se puede entender que Schelling reformula la substancia de Spinoza para definirla como libertad:

> En realidad se trata, pues, de introducir la libertad en la noción de *causa sui* de Espinosa. La *causa sui* es aquello que se pone a sí mismo, justo como el Dios libre de Schelling, pero el sistema de Espinosa era un sistema de la pura necesidad, que lo explicaba todo como una consecuencia necesaria de la naturaleza divina. Ahora bien, si consiguiéramos entender la existencia de Dios y la de las cosas como una consecuencia libre y contingente de su voluntad, entonces estaríamos en condiciones de alcanzar el ideal: un sistema tan simple y general como el de Espinosa, pero regido por la libertad. Por lo tanto, Schelling no elimina la oposición necesidad-libertad, pues la filosofía sigue siendo una ciencia mixta de necesidad y libertad, sino que pretende superarla haciendo anteceder la libertad a la necesidad en el filosofar.[64]

Entonces, una filosofía causal del comienzo que quiere dar cuenta del fundamento (que a eso se dedica la filosofía, remarca una y otra vez Schelling), y este comienzo, en tanto que está antes que todo pensar (porque aún no hay contenido del pensar), indica que la voluntad es anterior al pensamiento, o que la inconsciencia es anterior a la conciencia. Spinoza dice que el deseo es la esencia de los modos, o del hombre en particular, aquí parecería

[63] *Cfr. ibidem,* p. 97.
[64] *Ibidem,* p. 65.

que Schelling afirma lo mismo; sin embargo, este deseo no sólo sirve para el hombre, sino que lo eleva hasta la causa misma, al fundamento o Dios. Dios sería, por tanto, la causa en acto que libremente puede-no-ser. Lo que hay, lo que es, hay que entenderse por la decisión que se tomó previamente para dar paso a esto que es, pero sin olvidar el basamento infundado que es esta decisión; es por ello que la vida, tomando esa cita atribuida a Kant, se mediría por la cantidad de libertad que se puede soportar.

Como se puede observar, el desarrollo de la idea de libertad en el pensamiento de Schelling hace que ésta se convierta en la vara que mide todo lo que hay de facto. En las *Lecciones muniquesas* se pasó a una confrontación con las propuestas filosóficas de la modernidad, queriendo pasar en limpio, de un modo más concreto, qué lugar ocupa o qué papel juega la libertad en las filosofías anteriores a él. Y como se vio, esto se puede resumir en una fórmula muy sencilla: *la necesidad de lo ya-pensado versus la libertad de lo por-pensar*; el primero indica que lo ya-pensado restringe o anula todo pensamiento nuevo por la lógica interna que lo domina; mientras que el segundo conlleva la simiente de una permanente reformulación de lo ya-pensado *en pos* de lo por-pensar gracias a su apertura originaria. En otras palabras, se podría concluir que Schelling, siguiendo la intuición original de Fichte, insiste en que hay dos tipos de filosofías (que se expresan en dos tipos de individuos): una abierta y una cerrada. La primera se empeña en la afirmación de un camino plástico y divergente; un devenir cuyo fin no se encuentra en ningún horizonte. La segunda, por el contrario, propugna por un cese de todo lo que se ha venido haciendo (en unas ocasiones por su carácter nocivo, en otras por su cualidad de "terminado" o "superado") hacia el fin de todos los fines, que, curiosamente, se proclama de forma anticipada, anulando toda posibilidad al apelar a una racionalidad que se confunde con la concretización efectiva.

Se toma lo concreto como producto de una lógica inexorable, haciendo que la realidad sea sólo una, por lo que todo desarrollo posterior tiene que estar prefigurado dentro de esta misma lógica. Ante esto ¿cómo no ver en Schelling a un precursor de la crítica a la racionalidad moderna? Más allá de la aclamada "muerte de la metafísica", parece ser que la verdadera circunstancia de quiebre con la modernidad sería el reconocimiento de la hiperracionalización de todos los ámbitos de la vida que se llevó a cabo en los siglos xix y xx, y que se traduciría en otro tipo de metafísica, posmoderna, por llamarla de alguna manera, donde el todo se interpreta desde una jerarquía de dominio y poder, con una necesidad igual de implacable, trastocando el optimismo propio de la modernidad por el pesimismo característico de esta época. En este sentido, nada más equivocado que la "muerte de Dios" nietzscheana, cuando lo que pasó fue llanamente una inversión en el acento, en el nombre y en la valoración; ya no es "Dios", sino

Estado, economía, sistema o patriarcado; todos ellos adoptan los mismos atributos divinos: omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia, excepto la omnibenevolencia, en ellos se trasmuta en su contrario: omnimalevolencia.

LIBERTAD MORAL Y LIBERTAD NO MORAL. LOS ORÍGENES ANIMALES DE LA LIBERTAD HUMANA

José Hernández Prado*

RESUMEN Se toma como punto de partida la tipología sugerida por Antonio Caso respecto de las entidades en el universo —*cosas*, *individuos* y *personas*— y sus tres tipos de personas —*personas sociales*, *humanas* y *divina*—. Considerando los aportes de la etología y la primatología contemporáneas de autores como Carl Safina y Frans de Waal, y las reflexiones filosóficas en torno a la *libertad moral* en los seres humanos desarrolladas por filósofos como el ilustrado escocés Thomas Reid y los pensadores estadounidenses William James y John Rogers Searle, en este artículo se concluye que existen animales —los neurológicamente muy complejos, sobre todo, mamíferos y primates que son los más cercanos parientes genéticos del ser humano— que no deberían considerarse como simples *individuos*, sino como *personas incipientes* o *protopersonas* y que estos animales gozan de una libertad que no es moral, como la humana, sino que es una *libertad no moral*.

ABSTRACT Taking as a starting-point the typology put forwarded by Antonio Caso, concerning the entities at the universe —*things, individuals* and *persons*— and the three kinds of persons —*social person, human person* and the *divine person*—, and taking into account the contributions of contemporary ethology and primatology, by authors as Carl Safina and Frans de Waal, as well as the philosophical insights on moral freedom of human beings, developed by philosophers as the enlightened Scottish thinker Thomas Reid and the Americans William James and John Rogers Searle, this article concludes that there are animals —those neurologically quite complex; mammals and primates which are the most genetically related to human beings— which ought not be considered as mere individuals, but as *incipient persons* or *protopersons* and that these animals display a freedom which is not moral, as that one of human beings, but is instead a *non moral freedom*.

* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Libertad humana, moralidad, persona, protopersonas, libertad moral y no moral

Keywords
Human Freedom, morality, person, protopersons, moral freedom, non moral freedom

Personas y protopersonas

En su libro *La persona humana y el Estado totalitario* (1941), el filósofo mexicano Antonio Caso proponía que hay tres clases de seres en el universo, que también corresponden a los grados del ser o bien, muestran una gradación entre sí. Esos tipos de entidades son las cosas, los individuos y las personas.[1] *Cosa* es todo aquello que, si se fragmenta o rompe, tan sólo se convierte en otras cosas más. Las cosas u objetos son, pues, las entidades del ámbito de lo inerte, de cuanto carece de vida, porque los individuos, en contraste, son aquellas entidades que, al fragmentarse, radical o drásticamente, sobre todo, se mueren o fenecen. El *individuo* es la entidad que corresponde al ámbito de la vida, de cuanto está vivo. Los individuos son, por excelencia, las plantas y los animales que hallamos en el universo, los cuales, propuso Caso, son sustituibles unos por otros y pueden ser repuestos. Es así como hablamos, por ejemplo, del número de hormigas, lobos, ballenas azules, elefantes de la India o chimpancés que existen ahora o que hubo en el pasado en el planeta Tierra.

Existe, sin embargo, un tercer tipo o clase de entidades en el universo y son las personas. Ser *persona*, afirmaba Antonio Caso, es ser insustituible. Las personas son las entidades o cosas o, mejor, los individuos vivos que, en caso de morir, provocan que algo se pierda definitivamente con su ausencia o sin su presencia; son entidades que, si fallecen, dejan un hueco irrellenable en el universo. Y las personas somos, por excelencia, los seres humanos o los especímenes del actual *Homo sapiens*. Cada ser humano es insustituible, de acuerdo con Caso. Cuando morimos, nadie es capaz de ocupar ni de suplir el lugar —no tanto social, sino óntico, ontológico o metafísico— que teníamos o que ocupábamos en la realidad del mundo. No se nos puede reponer; somos insustituibles y no sólo cada uno de nosotros, los seres humanos. También son personas insustituibles, pensaba Antonio Caso, las colec-

[1] Antonio Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2017, pp. 175-178 y 183-186.

tividades que conformamos los seres humanos: nuestras familias, nuestras naciones y países, nuestras iglesias religiosas, entre otras. Todas éstas son las *personas sociales* que, al igual que las *personas humanas*, son, con plena propiedad, insustituibles. Por último, señalaba Caso, es factible que exista un tercer tipo de persona insustituible, que es o sería la *persona divina*, si es que acaso existe Dios, algo en lo que sin duda creía Caso, no obstante que no pudiera afirmarlo con certeza total.

Conforme a la anterior reflexión es claro, entonces, que las tres clases o tipos de entidades en el universo muestran una gradación entre sí; equivalen a tres grados propuestos del ser en el universo. En la escala más baja están las *cosas*; más arriba aparecen los *individuos* y, por último y encima de ellos, se encuentran las *personas*, que a su vez muestran que la *persona social* es el tipo o grado inferior de la personalidad o del ser persona y que por arriba de ella está la *persona humana,* y aún por encima de esta última, tal vez la *persona divina*.

Ello es así por las cuatro características esenciales o fundamentales que exhiben las personas sociales, humanas y divina, sugirió Antonio Caso, las cuales son su *racionalidad*, su *espiritualidad*, su *libertad* y su *moralidad*.[2] Las personas de cualquier tipo son racionales o están dotadas de razón; son espirituales o creadoras, perseguidoras y reivindicadoras de valores culturales y morales; tienen libertad o bien la posibilidad de elegir entre varios cursos de acción y, por último, poseen moralidad, puesto que son capaces de actuar bien, correcta o debidamente o acaso actuar mal, incorrecta o indebidamente, en virtud de, o gracias a la libertad que ellas poseen. Como la racionalidad, la espiritualidad, la libertad y la moralidad de las personas sociales dependen de, o no existen sin la racionalidad, la espiritualidad, la libertad y la moralidad de las personas humanas que las integran. Es claro que estas últimas se encuentran por encima o son más importantes o relevantes que las personas sociales, pero como la persona divina sería aquella que posee en grado sumo tales racionalidad, espiritualidad, libertad y moralidad, ella ha de colocarse, en caso de que exista, por arriba de las personas humanas, consideraba Antonio Caso. La escala de las personas en el universo, por lo tanto y como ya se dijo, nos muestra, de abajo hacia arriba, a las *personas sociales*, las *personas humanas* y la *persona divina*.

Ante esta iluminadora reflexión, concebida hacia la cuarta década del siglo XX, cabría en la actualidad la muy sencilla consideración de si acaso Antonio Caso convivió de un modo intenso con una mascota canina o felina; de si, quizás, tuvo a un perro o un gato como cabal *animal de compañía* —como se les denomina hoy—. La inocente pregunta es pertinente, ya que, en las primeras décadas del siglo XXI, a muchas personas —precisa-

[2] *Ibidem,* pp. 192-195.

mente— nos es o ha sido muy cercana la mencionada experiencia, que invita a plantearle un problema serio o una fuerte objeción a la tipología de entidades del universo que propusiera Caso.

No está del todo claro o es por completo aceptable que a todos los animales, en tanto que individuos, se los pueda reponer y sean en estricto sentido sustituibles o que no sean, asimismo, insustituibles. Y no se trata de una simple cuestión de apego afectivo a las mascotas o de "antropomorfizarlas" a éstas, o bien de "humanizar" nuestra relación con ellas. Es claro que cada animal deja constancia de su "personalidad" —de su "perronalidad", se bromea en la actualidad con respecto a los canes—. Aunque alguna mascota sea sustituida con o por otra, como ocurre tan fácilmente, ésta también mostrará en forma inmediata su peculiar e irrepetible "personalidad". Y eso no es algo que tan sólo sostengan los propietarios de mascotas de hoy. También lo afirma la etología contemporánea o el estudio de la conducta de los animales en sus propios ambientes naturales.

De acuerdo con Carl Safina,[3] un lobo, una elefanta e incluso una orca, tal como estos animales despliegan sus vidas en los entornos naturales a los que pertenecen, no son un *qué*, sino que son un *quién*. No deberíamos referirnos a ellos con los pronombres en inglés *it* e *its*, sino con los pronombres *she* y *her* o *he* y *his*, concluye Safina. Quien haya experimentado de cerca la mirada de un delfín o de un elefante macho o hembra, se convence de inmediato de que allí no hay *algo* —un simple individuo animal—, sino que hay *alguien*. A la británica reina Victoria le perturbaron mucho el rostro, la mirada y los gestos del orangután cuando vio a la hembra Jenny en el zoológico de Londres en 1842.[4] Esto no fue fortuito, porque nos sentimos impelidos a reconocerles "personalidad" a los animales neurológicamente "superiores", no como efecto de una remota analogía con las y los humanos o de cierta humanización de dichos animales, sino como resultado de una muy obvia inducción observacional, la cual nos lleva a pensar que ahí hay *alguien* y no tan sólo *algo*.

En particular, los mamíferos con un sistema nervioso y un cerebro en extremo desarrollados y complejos y, sobre todo, los primates antropoides, parientes biológicos más cercanos de los seres humanos, aunque también moluscos, como los pulpos,[5] parecen admitir la posibilidad de ser personas o algo muy parecido a las personas, según la acepción del término sugerido por Antonio Caso. Quizás, estos animales sean *protopersonas* o individuos en una situación tal que casi pudieran consistir en personas. Protopersonas o *personas incipientes* e insustituibles, ya en rigor, que tal vez no cumplan

[3] Carl Safina, *Beyond Words. What Animals Think and Feel,* Nueva York, Henry Holt & Company, 2015, pp. 1, 2.

[4] Steven Jones, *The Darwin Archipelago*, New Haven, Yale University Press, 2011, p. 1.

[5] C. Safina, *op. cit.*, p. 23.

todas las características de las personas humanas, "sociales" o "divina", pero sí algunas de ellas, bajo cierta modalidad. Y ya se ha dicho que las características casianas de todas las personas serían la racionalidad, la espiritualidad, la libertad y la moralidad, de modo que cabría preguntar si algunas de esas cuatro características son atribuibles a animales que no sean humanos, pero que manifiesten una complejidad neurológica que se aproxima a la de los seres humanos.

Razón, espiritualidad, libertad y moralidad en las personas y las protopersonas

De manera tradicional y habitual se dice que los animales "carecen de razón", pero hoy sabemos que eso no es, en estricto sentido, cierto. Hay animales con cerebros muy grandes y complejos, capaces de pensar o de hacer operaciones lógicas quizás no muy elaboradas, pero sí contundentes y, sobre todo, ellos son capaces de juzgar, en el sentido de recabar y ponderar evidencias principalmente empíricas, a fin de emitir de un modo mental sentencias, veredictos o juicios, apoyados en principios para juzgar. Eso es justo lo que hace un animal predador cuando se acerca sigilosamente a su presa y decide el momento exacto para correr o saltar sobre ella y cazarla; asimismo, el animal que fue elegido para ser presa también decide el momento preciso para salir huyendo y evitar su aniquilación.

Los animales, en especial "superiores" —que aquí llamaremos, mejor, *neurológicamente muy desarrollados y complejos*— realizan inferencias lógicas y juzgan en el sentido señalado —que sería el propuesto por el filósofo escocés del siglo XVIII, Thomas Reid—;[6] sobre todo, en sus propios entornos naturales o en nuestros ámbitos domésticos y no sólo en condiciones de laboratorio, propiciadas por su cautiverio. Tales animales toman decisiones de las que depende su bienestar y su supervivencia, de suerte que, si ellos fueran personas, al menos tendrían la característica de ser seres racionales en cierto grado no tan desarrollado como en la persona humana, pero sí presente con nitidez en estas protopersonas o incipientes personas animales.

¿Y qué habría respecto de los otros tres rasgos de las personas, según Antonio Caso, su espiritualidad, libertad y moralidad? Por *espiritualidad* entendía Caso el ser capaces de actuar concibiendo valores o ideas de valor; actuar inspirados o atraídos por ciertos valores, que, una vez más, en los humanos son sumamente variados, complejos y jerarquizados. Las personas humanas actúan persiguiendo su comodidad, placer, bienestar y salud;

[6] Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man. A Critical Edition*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2002, p. 407.

pero también su prosperidad material o la riqueza y opulencia, así como el poder político o económico. Además, actúan buscando a veces su deleite estético o desinteresado y también el placer y el bienestar no propios, sino de otros seres individuales o personales; aunque también el saber, el conocimiento o el progreso material personal o para sus seres queridos; asimismo, el deber o aquella consideración hacia los derechos de los demás o esa caridad absoluta que pudiera ser la santidad. Son, pues, en extremo numerosos, variados y diversos los valores que conciben y persiguen los seres humanos. Por supuesto, no sucede lo mismo con los animales neurológicamente muy complejos; no sucede eso con los bonobos, los perros, los gatos domésticos, los delfines o elefantes. Pero estos animales ¿son por completo incapaces de actuar persiguiendo o reivindicando valores?

Por supuesto que no. Los mamíferos terrestres o marinos neurológica y cerebralmente muy desarrollados y complejos, *actúan*. Se conducen o comportan con valores en mente. Desde luego y, sobre todo, valores materiales que se refieren a la saciedad de sus apetitos corporales; por ejemplo, el hambre o la sed; o bien, que remiten a la comodidad y a las situaciones o sensaciones placenteras. Pero estos valores materiales o corpóreos inmediatamente apreciables en la conducta animal, no sólo son *egoístas* o referidos al propio individuo que los busca o persigue para sí mismo. Resulta que muchos mamíferos "superiores", cuando menos —y de nueva cuenta, incluso moluscos como los pulpos—, actúan buscando la saciedad, la comodidad y el placer no solamente de sí mismos, sino además para otros individuos diferentes de ellos, que por lo general son sus vástagos u otros integrantes de su familia o su grupo. Es decir, muchos animales no humanos actúan persiguiendo valores materiales o corpóreos *altruistas* y no nada más *egoístas*.

¿Pero los animales pueden actuar persiguiendo valores egoístas y altruistas que no sean puramente corpóreos, sino que también vayan adentrándose, precisamente, en el ámbito de lo que se suele llamar *mental* o *anímico*? Está muy bien documentado que, entre los primates, aunque también en otros mamíferos, como los paquidermos o los cánidos o los felinos, muchas veces se actúa en el sentido de procurar una pura *diversión*. Las crías de estas especies "juegan" o actúan buscando una diversión como cierta forma de su bienestar y también lo hacen los adultos que los crían, protegen y acompañan. Abundan los ejemplos de antropoides en cautiverio —chimpancés y bonobos, sobre todo—, que se divierten haciendo juegos con los espectadores humanos que los visitan en los zoológicos.[7] Y hablando de testimonios, Frans de Waal y Carl Safina mencionan casos en los que los animales se detienen en la contemplación, con toda nitidez gozosa o hasta meditativa, de

[7] Frans de Waal, *The Bonobo and the Atheist. In Search of Humanism Among the Primates,* Nueva York y Londres, W. W. Norton & Company, 2014, p. 205.

objetos y situaciones tales como una madre de otra —o de nuestra— especie que les muestra a su bebé en brazos,[8] los restos óseos de algún congénere[9] o una bella vista o paisaje en medio del hábitat natural.[10]

Si ser espiritual, como lo afirmaba Antonio Caso, es ser creador de valores y es ser capaz de conductas que persigan y reivindiquen valores o ideas o conceptos acerca de entidades a las que se les atribuye alguna importancia, relevancia o valor; entonces, es incontestable que no sólo los seres humanos somos espirituales, sino que *comienzan a serlo* también otros animales, algunos de los cuales comparten con nosotros a determinados ancestros evolutivos que tenemos en común. La espiritualidad *da inicio* con ciertos mamíferos, sobre todo, y tan sólo se desarrolla a plenitud o *culmina* con la humanidad o con nosotros, los seres humanos que integramos a la actual especie *Homo sapiens*.

Animales neurológicamente muy complejos, que no son el humano, tienen y muestran, entonces, dos de las cuatro características casianas de la persona, por lo menos, que son la *racionalidad* y la *espiritualidad* —desde luego, *incipientes* en ellos—. Esto ya pudiera convertirlos en *protopersonas* o en *personas animales o incipientes*, si bien faltaría todavía proceder a la consideración de las dos características restantes, que son la *libertad* y la *moralidad*. Es dable anticipar y conceder que los animales no humanos *no* exhiben o involucran específicamente *moralidad*; una conducta moral o dotada de moralidad. Si acaso se aproximan a ésta, es sólo en un aspecto singular que se esclarecerá más adelante. Sin embargo, asimismo *es factible proponer una posible libertad de y entre los animales*. Quizás la haya y, en caso afirmativo, ella sería una libertad que no conduzca a la moralidad, como en los seres humanos, en quienes esa *libertad moral* suele aceptarse de manera habitual y tradicional. Pareciera que *ciertos animales poseen una libertad* y que esta libertad, a diferencia de la humana, es una *no moral*.

La libertad moral en los seres humanos

En su libro *Freedom and Neurobiology* (2004), John Rogers Searle afirmaba que la libertad, en cuanto voluntad libre o "libre albedrío", entre los seres humanos, es tanto una realidad tan difícil de sostener, como otra igualmente imposible de no dar por supuesto o de no asumir en todo lo que hacemos y decidimos los seres humanos.[11] Desde luego, la totalidad de lo efec-

[8] *Ibidem,* p. 78.

[9] C. Safina, *op. cit.,* pp. 67-68.

[10] *Idem,* p. 55.

[11] John R. Searle, *Freedom and Neurobiology. Reflections on Free Will, Language, and Political Power*, Nueva York, Columbia University Press, 2004, p. 5.

tuado o actuado por los seres humanos habría tenido lugar debido a causas quizás ignoradas en el justo momento; pero que no podían sino motivar y causar aquello que finalmente ocurrió. Sin embargo, los humanos nos sabemos y nos sentimos *responsables* de cuanto decidimos, hacemos y actuamos, lo que introduce la dimensión de lo moral en nuestro comportamiento humano. Se dice recurrentemente que los humanos tenemos libertad y que esa libertad es moral.

Para el Searle de *Freedom and Neurobiology*, si lo natural conlleva causas y los humanos somos parte de la naturaleza, por más que haya cundido durante siglos ese dualismo cartesiano que quería apartarnos radicalmente de lo que es natural, es impensable que se siga sosteniendo que somos libres para modificar "a voluntad" el curso natural y causal de nuestras conductas, no obstante que seamos incapaces de negar que tenemos una *responsabilidad moral* sobre dichas conductas. Se trata de una responsabilidad tal que sólo podría eludirse si desaparecen por completo y por causas a su vez explicables, entidades como la "conciencia" o la "voluntad". Searle pone en duda, pues, la libertad humana; la ve como algo incompatible con la actual concepción científica del universo, preponderantemente determinista, aunque tampoco se atreve a negarla, en virtud de nuestra inequívoca moralidad y nuestro sentido de responsabilidad.[12]

El propio Searle admite que hay un ámbito de la naturaleza en donde no reinan la necesidad, las leyes o las causas específicas, sino la probabilidad y el azar. Ese ámbito es el de las partículas subatómicas, si bien Searle encuentra muy improbable que él se replique o pueda reiterarse en el del comportamiento moral de los *Homo sapiens*. Dicha solución no sería sostenible como una defensa de la libertad moral humana, ha destacado Searle en su libro de 2004.[13] Sin embargo, su compatriota decimonónico, William James, habría intervenido aquí —con su texto de 1884, "El dilema del determinismo"— para proponer que el *determinismo* universal no se le puede entender únicamente en el sentido *duro* o *estricto* asumido por Searle. Cabría también y quizás mejor un *determinismo blando o laxo* según el cual el universo, en lugar de entenderse en términos *monistas*, debería comprenderse en clave *pluralista*, ya que admite *varios y diferentes* cursos necesarios de comportamiento y acción, todos ellos causales y causados, de manera tal que cuando alguno se ha concretado, es posible apreciar que las cosas tenían que ser así; pero cuando los procesos *estaban realizándose*, bien podían adoptar *diversos cursos* o *rumbos*[14] y al final lo haría sólo uno de ellos entre

[12] *Ibidem,* pp. 10-11.

[13] *Ibidem,* pp. 44-45.

[14] William James, "The dilemma of determinism", *Selected Writings,* Vermont, Everyman, 1995, pp. 273-274 y 285-286.

otros posibles, debido a cierto factor a su vez necesario, pero determinante, la humana decisión o voluntad libre; la *libertad humana*, que llega a ser de un ostensible tipo moral.

El determinismo blando que reivindica el pluralismo universal sostenido por William James ofrece una solución nada despreciable para el problema de Searle, haciendo compatibles la necesidad del universo y la libertad moral humana. Pero mucho antes de que el filósofo estadounidense contemporáneo reconociera la pertinencia de asumir esa libertad, la defendió, además, el antes mencionado filósofo escocés ilustrado Thomas Reid, el autor más relevante de la Escuela Escocesa del Sentido Común. Él explicó en *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785) que, para actuar, los seres humanos requerimos de juicios dotados de sensatez o efectuados con un buen sentido común, lo que significa que ellos se fundamenten en los principios más adecuados para juzgar, los más importantes de los cuales son los primeros principios del sentido común humano; principios evidentes de suyo y tales como "todo tiene una causa que lo haya producido", "no hagas a otros lo que no considerarías justo que te hicieran a ti mismo en tales circunstancias" o "todo cuanto percibas o recuerdes con claridad, es o fue objetivamente real".[15]

Según Reid, uno de estos primeros principios del sentido común, cuyo rechazo o cuya negación siempre nos parece absurda, es el que señala que "tenemos cierto grado de poder —no absoluto, pero sí relativo— sobre nuestras acciones y decisiones".[16] Éste es el principio que apuntala nuestra humana libertad, sugería Reid, por el cual nos sabemos y creemos libres para decidir y conducirnos en la gran mayoría de las situaciones, salvo aquellas en las que nos percatemos de que carecemos de esa libertad que, desde luego, es moral, pues ella hará factible que nos comportemos bien, correcta o debidamente o lo hagamos mal, incorrecta o indebidamente. Resulta obvio, para nosotros los humanos —sostenía Reid—, que poseemos cierto grado de poder o disposición sobre lo que hacemos y que, por lo tanto, somos la causa de muchas cosas en el universo, puesto que nosotros mismos las decidimos y las quisimos e hicimos. Negarlo es, sencillamente, absurdo. Otros principios —como alguno también mencionado con anterioridad— nos dejan en claro si lo que hacemos es justo o injusto para otras personas o para nosotros mismos o si es debido o indebido. Tal es la manera correcta y sensata de juzgar nuestro actuar en el mundo y cualquier otra exhibiría enormes limitaciones. Los humanos somos libres y nuestra vida social y política debería marchar, por cierto, acorde con esa libertad.

---

[15] T. Reid, *Essays…*, p. 452 y *ss*.
[16] *Ibidem,* pp. 478-480.

Pero queda el problema de por qué los humanos somos libres o tenemos libertad; una libertad que es moral. Cómo es que los humanos podemos darnos cuenta de todo cuanto podemos hacer y, entonces, nos conducimos en el universo de maneras impensables para los animales que son distintos de nosotros. Porque los humanos somos animales muy especiales a su vez: no sencillamente individuos; sino, además, personas, si evocamos de nuevo a Antonio Caso. No somos protopersonas animales, sino cabales personas humanas, que tan sólo podrían ser superadas por una supuesta y plausible persona divina. ¿Cómo es que esto puede tener lugar? La respuesta la sugeriría el aludido filósofo John Rogers Searle, en su libro *Making the Social World* (2010). Esa respuesta está en el lenguaje: en el muy rico y complejo lenguaje humano, que se encuentra por encima de los incontestables lenguajes animales, a partir de los cuales él mismo pudo desarrollarse.

Todo lenguaje es un sistema de signos y los humanos creímos habitual y tradicionalmente que, por esa misma circunstancia, nosotros éramos los únicos seres capaces de crear aquel sistema y de poseer un lenguaje que por fuerza había de ser hablado y articulado. Craso error. Los animales, desde algunos muy simples como los insectos —por ejemplo, las abejas y las hormigas—, tienen lenguaje y utilizan —sobre todo, para comunicarse, es decir, para colocar contenidos o significados en las que ya serían otras mentes, que no son las suyas— un sistema de signos que acaso la naturaleza creó en lugar de ellos y que les confirió, pero que emplean con total solvencia, como lo hace el propio ser humano cuando utiliza el lenguaje natural de la sonrisa, la risa o las lágrimas, o bien de los gestos corporales y faciales, amables o agresivos. Ya lo supo y dijo así Thomas Reid en el primero de sus libros *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764).[17] Hoy es sabido que el lenguaje comienza a ser una entidad compleja, tanto fonética, como semántica y hasta sintácticamente en animales neurológicamente muy desarrollados como, los mamíferos del tipo de cetáceos, paquidermos, felinos, cánidos o antropoides. Sin embargo, reparando en la realidad del lenguaje humano es posible efectuar una serie de consideraciones muy interesantes.

El lenguaje humano no sirve únicamente para afirmar y describir. Él conlleva muchos otros usos que John R. Searle, recuperando a su predecesor John Langshaw Austin, ha denominado *actos del habla*.[18] El lenguaje es útil para comprometerse y agradecer; para dar órdenes o mandar; para expresar emociones más o menos íntimas y poderosas; para interrogar; para

[17] T. Reid, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense A Critical Edition*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1997, pp. 50-53

[18] J. R. Searle, *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 10 y ss.

declarar existentes ciertas entidades hasta ese momento inexistentes y que se busca que sean de tales o cuales maneras. Este último tipo de actos del habla, los *actos del habla declarativos*, son fundamentales entre los seres humanos, ha propuesto Searle, porque son los que han creado toda una *realidad institucional* —la cual se ha sumado a la puramente *natural*—, consistente en naciones, estados y regímenes políticos, religiones organizadas e iglesias, sistemas económicos, ámbitos culturales, entre otros. Esa realidad institucional falta entre los animales que no son el humano. Precisamente, esa realidad no sólo muestra características ónticas o referentes a lo que *es* u ocurre en los hechos que la constituyen, sino, además, características, propiedades o hasta capacidades *deónticas,* referentes a lo que *debe ser* u ocurrir respecto de los hechos institucionales y las cabales instituciones que conforman esa realidad institucional.[19]

Pero los humanos hemos sido capaces de crear con nuestro lenguaje hablado una realidad institucional porque ese lenguaje es extremadamente complejo y dotado de unas enormes *generatividad,* para crear infinitos vocablos y lengua, y *composicionalidad,* la cual permite contar con estructuras sintácticas muy sofisticadas referentes a modos, géneros y tiempos diversos, que incluyen no sólo al presente, el pasado y el futuro simples, también las formas del copretérito, el pospretérito y los futuros condicionales.[20] Los "hubiera" no existen en realidad para los animales; mientras que, para los seres humanos, lingüísticamente sí existen, pues, desde que aparecieron en el mundo, han constatado que tienen ante sí una multiplicidad y variedad de cursos de acción que es posible que adopten en sus vidas cotidianas y sus proyectos vitales.

Por lo tanto, los humanos actuales, que nos llamamos *Homo sapiens*, gracias a nuestras muy numerosas lenguas, vivas y muertas, nos sabemos dotados de *libertad*. Tenemos conciencia de nuestro presente, nuestro pasado y también de las posibles, variadas e indefinidas formas de nuestro futuro. Nuestro lenguaje tan sintácticamente complejo nos permite atisbar la pluralidad que puede admitir el universo, con el *determinismo blando* vigente en él, que propusiera William James. Ningún otro animal en la naturaleza conocida, especialmente de nuestro pequeño planeta Tierra, entre todos aquellos que la habitan ahora, es capaz de tal cosa. Los lenguajes animales llegan a adquirir conciencia del presente y de un pasado y un futuro no demasiado vastos, pero no admiten ni contemplan el "hubiera"; carecen de las herramientas necesarias para percatarse de las múltiples posibilidades del universo, las cuales darán presumiblemente lugar a hechos que en cuanto

[19] *Ibidem,* pp. 120 y *ss.*
[20] *Ibidem,* pp. 63 y *ss.*

ocurran, podrán manifestar todas las causas que condujeron hasta ellos. Por ello, se ha pensado "siempre" que los humanos somos libres y contamos con una *libertad* —o *voluntad libre* o *libre albedrío*— que los animales —ni siquiera los más complejos y desarrollados neurológicamente— no poseen.

Y entre las realidades del universo o el mundo de las que los humanos nos enteramos y podemos nombrar con nuestro lenguaje tan complejo, están las mencionadas *capacidades deónticas* de los hechos institucionales que ha propuesto John R. Searle, que para fines prácticos son los *derechos* que poseen otros seres. Primero nos percatamos y adquirimos conciencia, civilizatoriamente hablando, de los derechos con los que contamos los seres humanos por el simple hecho de ser la humanidad. Ésos no son otros que los *derechos humanos* en sus muy diversas expresiones y aun generaciones.[21] En nuestros tiempos nos estamos enterando y convenciendo de los derechos que poseen otros seres vivos, animales, sobre todo; aunque también plantas, sistemas ecológicos y la Tierra misma. Lo relevante, empero, es que dicha conciencia de los derechos ajenos —o propios— establece *deberes*, de tal modo que, con nuestra libertad, posible por nuestro lenguaje tan complejo, los seres humanos hemos arribado hasta la *moralidad*, por la que asumimos y nos imponemos *deberes* que constatamos inexistentes en el resto de los animales.

La libertad no moral en ciertas especies animales

¿Pero cómo fue que sucedió lo anterior? ¿La moralidad y la libertad nos vinieron "desde arriba", como un regalo de los cielos, otorgado por Dios o por los dioses, o acaso como efecto de la muy kantiana "razón pura"? O más bien ellas vinieron "desde abajo", a partir de nuestra condición animal misma, como lo ha sugerido el primatólogo contemporáneo Frans de Waal.[22] La respuesta correcta quizás sea la segunda y "venir desde abajo" significaría decir que los animales neurológicamente muy desarrollados y complejos comenzaron a *actuar* y a ser *alguien* y no tan sólo *algo*; comenzaron a ser más que simples *individuos*. En rigor, devinieron *protopersonas* o *personas animales incipientes,* dotadas de lo que ya es una *razón*, una *espiritualidad* limitada, pero espiritualidad al fin e incluso una *libertad*, aunque no manifestaron todavía una cabal *moralidad*, porque la libertad de tales animales es una *libertad no moral*. No es una *libertad moral* como la de los humanos de la actualidad, pues antes hubo otros *Homo* que se extinguieron durante la evolución de las especies hasta hoy vigente y en los que habría comen-

[21] *Ibidem,* pp. 138 y *ss*.

[22] F. de Waal, *op. cit.,* pp. 16-17.

zado a darse, presumiblemente, una transición desde la libertad no moral, hasta la libertad moral.

Carl Safina ha dejado plena constancia de que en los días que corren varios investigadores han seguido muy, pero muy de cerca la vida de los elefantes africanos de la Kenia del monte Kilimanjaro, en el parque nacional de Amboseli —Cynthia Moss o Vicky Fishlock, quienes en los últimos lustros han acompañado la vida de las elefantas matriarcas Echo y Felicity, por ejemplo, y de sus respectivas familias—; la de los lobos del estadounidense parque nacional de Yellowstone —Rick McIntyre, estrechísimo observador del lobo Veintiuno o de la loba 820, con sus correspondientes manadas familiares—; o de las orcas del océano Pacífico, en el área de la isla de San Juan, en el estrecho de Haro, frente a las costas canadienses de Vancouver —Ken Balcomb y su seguimiento de las orcas T-20 o T-61—.[23] Por su parte, Frans de Waal suele destacar mucho la profunda investigación de Takayoshi Kano en torno a los chimpancés y sobre los bonobos de la República Democrática del Congo.[24]

La labor de estos etólogos revela que los animales mencionados —elefantes, lobos, orcas y chimpancés y bonobos— despliegan sus vidas en medio de sus respectivos hábitats naturales, tomando decisiones constantes que afectan a la suya propia y la de sus grupos —es decir, la vida de sus vástagos y de sus familiares o conocidos—; que ellos resuelven problemas prácticos de muy diversa índole y que les enseñan a hacerlo a otros congéneres suyos, en especial los que se refieren a sus siempre problemáticas y la mayoría de las veces trágicas relaciones con los seres humanos; que durante el proceso de conducir sus vidas, estas especies animales desarrollan y manifiestan emociones muy variadas y que nosotros los humanos consideraríamos increíbles en ellas, tales como la alegría, la tristeza, la ira, el aburrimiento, los estados de alerta o de relajación, la curiosidad, el temor, la confianza y un sinnúmero de sentimientos y emociones más, entre las que destacan una empatía hacia los estados de ánimo de otros seres y congéneres y hasta simpatía y compasión.

Respecto de este último punto, es muy claro que los animales, principalmente mamíferos, con un desarrollo y una complejidad neuronal y cerebral muy grande, son capaces a plenitud de lo que el antes evocado filósofo ilustrado del sentido común, Thomas Reid, llamara desde 1788 —en sus *Essays on the Active Powers of Man*—, los *afectos benevolentes*; es decir, aquellos afectos o estados mentales y emocionales gracias a los cuales se desea un bienestar y hasta una felicidad *no propias*, sino *para otros* seres distintos de

[23] C. Safina, *op. cit.,* pp. 9 y *ss*, 17 y *ss*, 139 y *ss* y 303 y *ss*.
[24] F. de Waal, *op. cit.,* p. 64.

quien experimenta esos afectos benevolentes.[25] En virtud de tales afectos, los animales mencionados pueden cooperar y ayudarse mutuamente, en lo que se pudiera ir asemejando a una moralidad o un sentido del bien incipiente en ellos, pero aún no cabal, porque dicha moralidad primigenia *no implica una conciencia del deber hacia los derechos de los demás*. Lo diría en forma estupenda Charles Darwin en su *The Descent of Man* (1871): "Of all the differences between man and the lower animals, the moral sense or conscience is by far the most important. This sense is summed up in that short but imperious word 'ought', so full of high significance".[26]

En efecto, en las vidas en verdad muy sofisticadas de elefantes, lobos, orcas o chimpancés y bonobos los humanos no consideramos que se cometan inmoralidades, injusticias o inequidades. Esos animales no son, con absoluta propiedad, injustos e inmorales unos con otros, en su propio hábitat natural. En esas vidas ya se *actúa* persiguiendo valores, de alguna forma concebidos de manera mental; y ya existe allí una libertad, pero no moral, lo que no querría decir que no se presenten acciones que equivaldrían a injusticias o inmoralidades en tales vidas y en la interacción entre ellas. Claro que dichas inmoralidades, sin lugar a dudas, se concretan y existen, sobre todo, en los intercambios entre estos animales y los propios seres humanos. Lo que sucede es que dichos animales no las perciben; no las "ven". El asunto clave es que las especies animales aquí consideradas carecen de las herramientas lingüísticas para identificar las posibles inmoralidades que se dan entre ellos; a su lenguaje le faltaría la complejidad sintáctica necesaria para captar y discernir tales situaciones, como, en cambio, las lenguas humanas sí pueden hacerlo y, por lo tanto, también lo hace la razón o la inteligencia de los seres humanos; lo hace su *conciencia*.

En especial, los lenguajes animales no logran percatarse o "darse cuenta" de cómo ciertas acciones pueden corresponder a cuestionamientos y atentados a los derechos de otros seres con los que se interactúa. Por ello, tales lenguajes y los animales que los despliegan se encuentran incapacitados para concebir al *deber*, en el sentido de la frase de Darwin citada más arriba; y cometerían los animales "faltas" hacia el deber, que no cobra forma en ellos porque no detectan esos derechos que estarían involucrados en sus interacciones. Así, la libertad aquí revindicada para los animales neurológicamen-

[25] T. Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2010, pp. 106-123.

[26] "De todas las diferencias entre el hombre y los animales inferiores, el sentido moral o la conciencia es por mucho la más importante. Este sentido se concentra en la breve, pero imperiosa palabra 'deber', tan llena de enorme relevancia". Traducción del autor. *Vid.* Charles Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex,* Edición Kindle, s. l., 2020, p. 103.

te muy desarrollados y complejos es una *libertad no moral*, no obstante que esos mismos animales hagan algo que sería moralmente encomiable cuando ellos responden, en efecto, a sus afectos benevolentes, los cuales los conducen a tratar *bien* a sus congéneres en situaciones diversas. En este último sentido, los animales aquí aludidos son y pudieran llamarse *buenos* y *justos* y su conducta podría dar a los humanos genuinas "lecciones de moralidad", aunque en realidad su libertad animal es una no moral y ellos carecen de lo que sería factible denominar moralidad y libertad moral.

Conclusión

Si se adopta como punto de partida la tipología sugerida por Antonio Caso respecto de las entidades en el universo —*cosas*, *individuos* y *personas*— y las clases o tipos de personas que habría de acuerdo con dicha tipología —*personas sociales*, *humanas* y *divina*—, considerando los aportes de la etología y la primatología contemporáneas, en autores como Carl Safina y Frans de Waal; si, además, se consideran las reflexiones filosóficas en torno a la *libertad moral* en los seres humanos, desplegadas por pensadores como el ilustrado escocés Thomas Reid y los filósofos estadounidenses William James y John Rogers Searle, es posible arribar, con plena pertinencia, a la conclusión de que existen animales —aquellos neurológicamente muy desarrollados y complejos; sobre todo mamíferos y primates que equivalen a los parientes genéticos más cercanos al ser humano— que no deberían considerarse como simples *individuos*, sino como *personas incipientes* o *protopersonas* y que estos animales gozan ya de una libertad que no es moral, como la de los seres humanos, sino en rigor una *libertad no moral*.

La clasificación de Antonio Caso, en especial respecto de las personas, tal vez debería corregirse en el sentido de aceptar e incluir a unas *personas animales* y proponer que existen al menos *cuatro* clases de personas y no tres: *1)* La *persona animal* o *persona incipiente* o *protopersona*, cuyas características ontológicas serían la *racionalidad* —no tan vasta como la de los humanos—, la *espiritualidad* —apenas inicial o primigenia, pero no culminante como, asimismo, la humana— y la *libertad* —aunque no moral—; y a continuación, siempre en un orden ascendente; *2)* la *persona sociohumana* —y no sólo "social", ya que también los animales que son protopersonas forman colectividades que podrían entenderse como protopersonas a su vez—; *3)* la *persona humana,* y *4)* la *persona divina*, siendo las características ontológicas de estas tres últimas personas, según lo afirmara Caso, la *racionalidad*, la *espiritualidad*, la *libertad* y, por último, la *moralidad*; características todas que, con respecto a la persona divina, quizás alcancen la máxima perfección o el grado sumo.

Como una reflexión final, apenas sugerida en estas conclusiones, quisiera proponer que si los animales tradicionalmente llamados *superiores* tienen libertad; si ellos poseen cierta clase de libertad según los conocimientos científicos de nuestra era; una *libertad no moral,* que sería el antecedente evolutivo y psicobiológico de la *libertad moral,* que presumiblemente nos es adjudicable a los seres humanos, de acuerdo con las propuestas y reflexiones de notables filósofos y científicos —y haciendo a un lado la consideración de que quizás en otras especies *Homo,* que se extinguieron en la prehistoria humana, habría tenido efecto la transición a la libertad moral que caracteriza a los actuales *Homo sapiens—;* entonces, los seres humanos del presente *nos hallamos obligados, más allá de lo reconocido de manera habitual, a procurarnos instituciones políticas, económicas y socioculturales que sean plenamente coherentes con esa libertad*;[27] pero instituciones que ni nulifiquen ni sobredimensionen dicha libertad.

Esto lograríamos los humanos por medio de *sociedades liberales*, aunque no autoritarias o totalitarias y tampoco libertarias en extremo o, en rigor, libertómanas u obsesionadas con una preeminencia absoluta e irracional de una libertad individual o personal ya mal comprendida; aquella que atentara contra las libertades de otros seres humanos *y también de los animales*. Los seres humanos estamos, asimismo, obligados a desarrollar estas sociedades liberales, no sólo por el bien de todas las personas humanas e incluso de los individuos animales y de las cosas. Dado un ineludible deber moral actual, estaríamos convocados a hacer ello en beneficio de aquellas cosas, esos individuos y de las protopersonas o las personas animales e incipientes, que tanto nos pueden enseñar a los humanos con respecto a una conducta moral ante el medio ambiente en su conjunto y la ecología del planeta entero. Las sociedades liberales tendrían hoy un gran compromiso con la libertad moral y con una recién descubierta libertad no moral.

[27] A. Caso, *op. cit.,* pp. 136-140. José Hernández Prado, "Introducción", *op. cit.,* p. 15.

LECCIONES DE LIBERTAD, EL LEGADO DE LA ILUSTRACIÓN ESCOCESA

Silvia Mercado A. *

Resumen La ilustración escocesa legó al mundo una misión constante: la reivindicación del individuo y la defensa de la libertad. Sobre la base de estos dos pilares, sus pensadores más importantes reflexionaron la naturaleza humana, el comportamiento, la moral, la sociedad, el comercio y el gobierno, contribuyendo con particular originalidad a la concepción de la filosofía, de la política y de la economía en el momento cúspide de la Modernidad.

Abstract The Scottish enlightenment bequeathed a life mission to the world: the vindication of the individual and the defense of freedom. On the basis of these two pillars, its most important thinkers reflected on human nature, behavior, morals, society, commerce, government; contributing with particular originality to the conception of philosophy, politics and economics at the peak of Modernity.

* Facultad de Filosofía, Universidad Panamericana, México.

Palabras clave
Ilustración escocesa, libertad, individuo, sociedad

Keywords
Scottish enlightenment, freedom, individual, society

"Tu corazón es libre, ten el valor de hacerle caso", le dijo su padre a William Wallace, aquel rebelde escocés, protagonista de *Corazón Valiente* (Braveheart, 1995); la película épica que logró hacernos sentir el coraje de los escoceses por la libertad. Si bien esta fantástica pieza del séptimo arte no es fiel a la historia verídica, sí es un tributo a la osadía de defender la libertad no sólo como una idea, sino como un gran valor que hay que saber llevar a la práctica en diferentes ámbitos y frente a cualquier circunstancia. Es esta osadía la mejor carta de presentación de los ilustrados escoceses del siglo XVIII, alrededor de quienes versarán las siguientes páginas.

El ensayo presentará algunos aspectos de la Ilustración escocesa con el propósito de ponderar su legado como escuela de pensamiento, remarcando que sus ideas son producto de un diálogo constante entre sus autores, quienes comparten un marco de inquietudes similares y un contexto particular: Escocia en un momento estelar. Con el Tratado de Unión con Inglaterra (1707), la economía escocesa se revitalizaba para dar lugar a la expansión de su comercio y al crecimiento de un ambiente cultural extraordinario que propició el reconocimiento de sus instituciones, especialmente de sus universidades. Es en este momento histórico donde se destacarán cuatro pensadores, cuatro apellidos representantes de la generación que asumió la tarea de sistematizar conocimientos en torno a la naturaleza humana y, a partir de ello, dilucidar nociones del comportamiento individual, la configuración evolutiva de la sociedad y la composición de sus instituciones. Los cuatro representantes son: Thomas Reid (1710-1796), David Hume (1711-1776), Adam Smith (1723-1790) y Adam Ferguson (1723-1816), escoceses contemporáneos, quienes muy bien recogen el patrimonio intelectual de su época; cuatro estudiosos que, validando y vitalizando la semilla del pensamiento moderno, fundamentaron propuestas morales, sociales y políticas que hoy se traducen en los principios y valores de la civilización occidental. La elección de estos cuatro autores también responde a la armónica relación que se puede establecer entre sus obras. Sus conceptos, tesis y reflexiones demuestran un metódico ejercicio de acumulación y referencia de ideas recíprocas. De aquí la importancia de reconocerlos como parte de un conjunto que, sin desconocer el dote particular de cada uno, se

distingue como un cuadro intelectual compacto, cuyos perfiles se complementan. Por otro lado, cabe destacar que estos cuatro pensadores son parte de la llamada *tradición inglesa de la libertad*, una división que alude a lo geográfico, pero que específicamente se refiere a una rama de la Ilustración que adoptó una perspectiva más empírica que racionalista; un abordaje más cercano al análisis de los sentimientos y a la observación del comportamiento humano que al sometimiento a los patrones de la razón. Es esta tradición la que reivindica al individuo y a la libertad individual, y la que el ensayo asumirá como horizonte.

Los escoceses pusieron en el núcleo de atención y análisis al individuo, y alrededor de él todos los ámbitos en los que pueda expresar y hacer valer su libertad. Siguiendo este criterio, el ensayo desarrollará cuatro conjuntos de temas que articulan el legado escocés en el marco de sus distintas preocupaciones, que van desde reflexiones sobre moral hasta consideraciones en torno a la sociedad en su dinámica política y comercial. De allí que se decidiera hablar de "lecciones", con referencia a la transmisión de experiencia y enseñanzas que el mundo contemporáneo heredó de este cuadro de pensadores. Las lecciones se expondrán en este orden: "La búsqueda de la felicidad y aceptación del conflicto", "Respeto, sentido común y simpatía", "Progreso, civilización y comercio" y "Gobierno, justicia y propiedad". Cada uno de estos apartados expondrá planteamientos e ideas que, desde sus enfoques y particularidades, resuelven que la libertad individual es, simplemente, esencial.

La matriz de las lecciones a revisar es la libertad individual. Tracemos, para empezar, una primera ruta hacia el concepto de *libertad,* considerando que "La libertad acepta múltiples definiciones parciales, la libertad de tránsito, de expresión, de comercio, de creencias. Todo puede encontrar acomodo en definiciones. Pero la libertad en sí misma es un concepto para el que no hay asiento cabal en una definición".[1] Dicho esto, es aconsejable guiarse por estudios que hayan abordado el término desde sus distintos orígenes, sentidos y contextos. En este propósito, una obra referencial clave es *Los fundamentos de la libertad* (1960), donde su autor, Friedrich von Hayek, apunta: "Aunque en algunos de los restantes sentidos pudiera ser legítimo hablar de diferentes clases de libertad, tales como 'libertad de' y 'libertad para', en nuestro sentido la 'libertad' es una, variando en grado, pero no en clase. En dicho último sentido, la *libertad* se refiere únicamente a la relación de hombres con hombres, y la simple infracción de la misma no es más que coacción por parte de los hombres".[2]

---

[1] Federico Reyes Heroles, *Ser liberal. Una opción razonada,* México, Taurus, 2021. p. 21.

[2] Friedrich A. von Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, Madrid, Unión Editorial, 2014. pp. 33-34.

Esta cita ofrece dos acotaciones importantes: primero, que la libertad en estos términos refiere a la libertad *individual,* y segundo, que la condición de su existencia es la ausencia de coacción. Así expuesto, el concepto implica que el individuo posee facultades únicas de decisión en ámbitos y circunstancias donde ningún otro puede inmiscuirse. O dicho de otro modo: "La libertad, por tanto, presupone que el individuo tenga cierta esfera de actividad privada asegurada; que en su ambiente exista cierto conjunto de circunstancias en las que los otros no pueden interferir".[3] Se trata, entonces, de una suerte de autodeterminación vital en tanto que "la coacción es precisamente un mal porque elimina al individuo como ser pensante que tiene un valor intrínseco y hace de él un mero instrumento en la consecución de los fines de otro".[4]

Esta defensa de la autonomía fue medular en las tesis que desarrolló la ilustración escocesa; es gracias a sus aportes que la libertad se concibe hoy como el ideal de la civilización moderna y que se entiende el valor de las instituciones que preservan la libertad individual. "Puede sonar grandilocuente, pero el pensamiento occidental le debe a la escuela escocesa muchas de sus definiciones esenciales, en particular a Hume y Smith, en orden de aparición".[5]

La Ilustración escocesa

Es común asociar a la Ilustración casi exclusivamente con Francia. Furio Díaz, autor de *Europa: de la Ilustración a la Revolución,* describe una suerte de "francocentrismo" en ciertos relatos históricos, tendencia que, de algún modo, opacó los aportes de Escocia y de Inglaterra. Al respecto, remarca que se debe "reconocer en la producción histórica, política y económica de lo que también podríamos llamar la Ilustración anglo-escocesa".[6] Dicho francocentrismo puede deberse al gran y merecido peso de apellidos como Voltaire (1694-1778), Montesquieu (1689-1755) y Rousseau (1712-1778), tres pensadores estandarte de la crítica al absolutismo y los privilegios. Sin embargo, lejos de despreciar los aportes de los ilustrados franceses, tal vez sea cierto que la historia no ha reconocido de igual manera a los ilustrados escoceses. Sobre este tema, Arthur Herman, autor de *The Scottish Enlightenment: The Scot's Invention of the Modern World,* señala que, si bien la Ilustración escocesa fue, quizás, menos glamorosa que la francesa, ciertamente fue más original y más robusta en contenido, porque los

[3] *Ibidem*, p. 34.
[4] *Ibidem*, pp. 45-46.
[5] F. Reyes Heroles, *op. cit.*, p. 52.
[6] Furio Díaz, *Europa: de la Ilustración a la Revolución,* Madrid, Alianza, 1994. p. 428.

escoceses asumieron como tarea un gran reordenamiento del conocimiento humano, abriendo la transformación en las formas de aprendizaje. El gran aporte escocés al mundo moderno fue señalar que el ser humano está en constante evolución. Los escoceses asumieron un verdadero cambio "In doing so, they would also change the world".[7]

Isabel Wences, académica especialista en el tema, resalta que "la Ilustración escocesa fue un movimiento estructurado cuyo florecimiento científico y vitalidad cultural encuentran raíces en las peculiaridades de su particular historia nacional".[8] La autora llegó a esta conclusión luego de haber llevado a cabo rigurosos estudios sobre la teoría social y política de la Ilustración escocesa, así como la obra de sus distintos pensadores: Francis Hutcheson, Henry Home —Lord Kames—, Thomas Reid, David Hume, William Robertson, Adam Smith, Adam Ferguson, John Millar, James Dunbar o Dugald Stewart, entre otros. Conviene aclarar que, cuando se está hablando de los ilustrados escoceses, no se está tratando de "pensadores dispersos, sino de un conjunto articulado que encabezó la élite intelectual [...] un grupo compacto, defensor de instituciones y proyectos políticos propios".[9] Dicho esto, es importante reconocer a este movimiento como el gran gestor del crecimiento cultural y económico de Escocia. En el marco de esta acotación, se conocerá el legado de este movimiento en lo que incumbe al periodo que se distinguió por la llegada del comercio, al acceso al mercado exterior, al innovador progreso agrícola y a su condición pionera en los servicios bancarios. "The Scottish Enlightenment embarked on nothing less than a massive reordering of human knowledge. It sought to transform every branch of learning —literature and the arts; the social sciences; biology, chemistry, geology, and the other physical and natural sciences— into a series of organized disciplines that could be taught and passed on to posterity".[10]

Para conocer la herencia de los ilustrados escoceses con mayor deleite, es clave ubicar a Escocia en un contexto específico en su historia, muy en particular en referencia a su relación con Inglaterra. "England and Scotland had been joined together by history and geography since the fall of the Roman Empire. They were in effect twin kingdoms, born in the same era and from the same forces. Both were remote from the older traditional centers

[7] "Al hacerlo, también cambiarían el mundo", traducción propia. Arthur Herman, *The Scottish Enlightenment: The Scot's Invention of the Modern World,* Londres, Fourth State, 2003, p. 7.

[8] Isabel Wences, *Hombre y sociedad en la ilustración escocesa,* México, Fontamara, 2009. p. 12.

[9] *Ibidem*, pp. 12-13.

[10] A. Herman, *op., cit.*, p. 62.

of European culture".[11] Entre 1701 y 1705, como consecuencia de una historia caracterizada por diferencias políticas, tanto el parlamento escocés, como el parlamento inglés, se enredaron en una suerte de batalla legal: leyes y actas que —por un lado— reclamaban la autonomía de Escocia para elegir a sus monarcas y —por otro— normas que pretendían salvaguardar los intereses ingleses ante una posible subversión escocesa. Para 1706, la situación era tal que ambos parlamentos coincidieron en la necesidad de establecer una comisión angloescocesa que armonizara disconformidades y que, en todo caso, allanara el camino a un posible Tratado de Unión. "Here the solution seemed to be the word more and more on the lips of the political classes of both nations: Union".[12] En 1707 finalmente se consolidó la esperada unificación entre Escocia e Inglaterra. Un tratado que no necesariamente retrataba la voluntad de ambas naciones, pero que, dada la coyuntura política, dio luz a la vida constitucional de lo que ahora conocemos como Gran Bretaña.

El fuerte protagonismo inglés determinó que la sede del poder quedara en Londres; si bien Escocia pudo mantener cierta autonomía en el plano religioso, educativo y legal, la presión y dependencia eran evidentes en términos económicos. Desde 1695 Escocia estaba estancada, en tanto que el comercio inglés ya era superior. "La unión de las dos coronas no había representado una integración de los sentimientos y de las costumbres. Los escoceses, celosos de su vida religiosa y de sus sistemas jurídico y educativo, no tenían ninguna intención de aproximarse a sus vecinos ingleses y mucho menos cederles la dirección de sus instituciones".[13]

Aunque para los escoceses la posibilidad de ser parte de la economía inglesa era el principal incentivo para aceptar la unión, durante los primeros años, luego de este trato, Escocia no vio de inmediato los beneficios que esperaba, situación que parecía dar la razón a quienes se habían opuesto: fervientes detractores que veían en el tratado la llave a una gran pérdida estratégica. "The treaty had been negotiated and signed that previous spring in London by two teams of commissioners, one for Scotland, the other for England. Negotiated might not be the best word. Scotland's Parliament had authorized a list of treaty commissioners in 1705, but played no part in choosing them. In fact, both teams had all been chosen for their willingness

[11] "Inglaterra y Escocia habían estado unidas por la historia y la geografía desde la caída del Imperio Romano. De hecho, eran reinos gemelos, nacidos en la misma época y de las mismas fuerzas. Ambos estaban alejados de los centros tradicionales más antiguos de la cultura europea". Traducción propia. *Ibidem,* p. 27.

[12] "Aquí la solución parecía ser la palabra cada vez más en boca de las clases políticas de ambas naciones: Unión". Traducción propia. *Ibidem,* p. 35.

[13] I. Wences, *Hombre y sociedad…,* p. 21.

to endorse what was called 'an incorporation union', a merger that fully absorbed Scotland into the kingdom of England".[14]

El fin del reino de Escocia marcó el ocaso de una época. Los que apoyaron la unión versus los contrarios todavía debatían si se trató de un suicidio político o de una salvación económica. La abolición del parlamento escocés fue un duro golpe a su orgullo y soberanía; era cuestión de ceder autonomía política por crecimiento económico.[15] Después del Tratado de Unión, los obstáculos proteccionistas que Inglaterra tenía impuestos fueron abolidos y el acceso al mercado permitió el libre encuentro de una serie de condiciones que, junto con la materia prima, la fuerza de trabajo, el espíritu empresarial y la creatividad, encaminaron a la industria del lino, a un próspero desarrollo que se acompañó de crecimiento en empleo y más llegada de capital al país.[16]

La ventaja para lo que ya se conformaba como el Reino Unido de la Gran Bretaña era el horizonte que se abría para el comercio. A pesar de que la unión naciera forzada, ésta deparó resultados positivos para Escocia. El nuevo flujo entre las economías inglesa y escocesa permitió un crecimiento superior al de cualquier otro Estado durante el siglo: para 1800, el tonelaje de la flota mercante británica probablemente fuera cinco o seis veces mayor de lo que fuera cien años antes.[17] Pero, además de este auge económico, vale la pena acentuar el renacimiento de valores esenciales y la nueva concepción y rol del Estado en la vida de los escoceses: "By the Act of Union, Scotland found itself yoked to this powerful engine for change, which expanded men's opportunities at the same time as it protected what they held dear: life, liberty and property. It was a revelation. One result was that in the eighteenth century, enlightened Scots never worried about too much government. In the contrary, they had learned to see the benefits of strong state power and see how too little of it [they have enjoyed]".[18]

[14] "El tratado había sido negociado y firmado la primavera anterior en Londres por dos equipos de comisionados, uno para Escocia y el otro para Inglaterra. Negociar puede que no sea la mejor palabra. El parlamento de Escocia había autorizado una lista de comisionados de tratados en 1705, pero no participó en su elección. De hecho, ambos equipos habían sido elegidos por su voluntad de respaldar lo que se llamó 'una unión de incorporación', una fusión que absorbió por completo a Escocia en el reino de Inglaterra". Traducción propia. A. Herman, *op. cit.*, p. 37.

[15] *Cfr. ibidem*, p. 43.

[16] I. Wences, *Hombre y sociedad…*, p. 30.

[17] *Cfr.* Matthew Anderson, *La Europa del siglo XVIII, 1713-1789*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 113.

[18] "Por el Acta de la Unión, Escocia se encontró unida a este poderoso motor de cambio que amplió las oportunidades de los hombres al mismo tiempo que protegió lo que apreciaban: la vida, la libertad y la propiedad. Fue una revelación. Uno de los resultados fue que, en el siglo XVIII, los escoceses ilustrados nunca se preocuparon por demasiado gobierno.

La apertura de oportunidades mejoró la situación de Escocia; además de los beneficios comerciales directos hubo una recuperación progresiva de sus finanzas y su economía. Hacia 1720 ya se exportaban productos escoceses en el marco de tratados internacionales; su economía ya era otra que la de principios de siglo. Se dice que los comerciantes y el sector privado, en particular, conocieron las ventajas de un *laissez-faire* mucho antes que los ingleses y los europeos en general. Sin embargo, el despegue no fue sólo económico, la unión también había permitido que Escocia escalara a la cabeza de las innovaciones de la era moderna gracias a sus instituciones, principalmente, sus universidades y cortes de justicia. Lograr un Estado reducido, fuerte y eficiente permitió a los escoceses consolidar paz y crecimiento. "Yet the Act of Union could not by itself force that change to come about. Instead, the next crucial stage of Scotland's emergence into the modern world did not come from outside influences, but from deep within two of its own institutions: the universities and law courts".[19]

Se resalta el poder de las instituciones escocesas porque, durante este periodo el sistema jurídico, la Iglesia escocesa y el sistema educativo conservaron su autonomía a pesar del peso del *Common Law* inglés. "Es importante tener en cuenta que los escoceses, más que en y a través de las instituciones políticas formales a las que prácticamente no tenían acceso, centraron su atención y su participación en otros ámbitos de la vida social. En concreto, en la Iglesia, en el régimen jurídico y en el sistema educativo."[20]

La resistencia de estas instituciones tuvo que ver con el involucramiento de su sociedad civil en el fomento de la vida cultural, artística y científica, sobre todo de los juristas, quienes estaban activamente comprometidos en preocupaciones de índole social, llegando así a influir en el desarrollo económico, político y filosófico de toda Europa. Se concluye así que la bonanza económica deparó un gran movimiento cultural que motivó a la clase media. El progreso se traducía en una sociedad pujante y estimulada a cultivarse. Los escoceses se abrían al futuro con una actitud capitalista de impulso a las "economías de escala", tal y como Adam Smith luego lo retrató en sus investigaciones de la época.

Siguiendo con las instituciones escocesas, es importante remarcar el papel que jugaron las universidades durante la Ilustración en Europa y, de

Por el contrario, habían aprendido a ver los beneficios de un poder estatal fuerte y a ver cuán poco de él [han disfrutado]". Traducción propia. A. Herman, *op.*, *cit.*, p. 57.

[19] "Sin embargo, el Acta de Unión no podía por sí sola forzar a que se produjera ese cambio. En cambio, la siguiente etapa crucial de la aparición de Escocia en el mundo moderno no provino de influencias externas, sino de las profundidades de dos de sus propias instituciones: las universidades y los tribunales de justicia". Traducción propia. *Ibidem*, p. 59.

[20] I. Wences, *Teoría social y política de la Ilustración escocesa*, México, Fontamara, 2006, p. 33.

manera particular, en Escocia, en comparación con Francia e Inglaterra. Si bien las universidades escocesas no fueron concebidas como grandes centros internacionales de aprendizaje, sí lograron atraer a estudiantes de toda Europa, convirtiéndolas en referentes educativos de aquellos tiempos. "En este contexto, y con el decidido propósito de los escoceses de no dejar que la pérdida de autonomía política redundara en un empeoramiento intelectual, la Universidad de Glasgow registró un marcado dinamismo. Y especialmente en torno a Glasgow y Edimburgo surgirá la escuela de filosofía moral".[21] En particular, las universidades de Glasgow y Edimburgo empezaron a ser reconocidas como usinas de la Ilustración. "Las universidades de Edimburgo, Glasgow y St. Andrews —con su estrecha relación con Black, Ferguson, Hume y Adam Smith— estaban experimentando una revolución cultural bastante desconocida en el sur, y mucho menos en Oxford y Cambridge".[22] Esta apertura motivó que los jóvenes escoceses se interesaran en matemáticas, ciencias naturales y filosofía. A este entusiasmo académico ayudó la pujante situación económica de la clase media. Se dice que la Ilustración fue singularmente atractiva para los profesionales en formación: médicos, agrónomos, funcionarios gubernamentales, abogados, periodistas y escritores, pues encontraban nuevos estímulos en las nuevas ideas. En todo este movimiento, los profesores universitarios desempeñaron un rol clave, pues dada la nueva dinámica comercial de la época —y su preocupación por lo que sucedía en la sociedad—, fueron testigos directos del crecimiento económico, de los avances en agricultura y de la industrialización naciente, ámbito con el que involucraron la reflexión filosófica tanto en la política como en la economía.[23]

Escocia se vislumbraba diferente; se registra esta segunda mitad del siglo XVIII como la época del progreso escocés. Sus ciudades principales se empezaron a expandir gracias al movimiento que trajo consigo el *boom* de las industrias, el comercio y las innovaciones agrícolas. Se destaca el desarrollo del lino que encumbró a Escocia como potencial exportador de este tejido, con sus consecuentes efectos sobre la economía; de igual manera, la comercialización del tabaco que permitió un crecimiento incluyente, ya que su industrialización fue liderada por gente común: personas que decidían arriesgarse para ganar dinero, así como pagar el precio si es que sus empresas fracasaban. Este dinamismo atrajo muchas inversiones, sobre todo a Glasgow, ciudad que por su ubicación estratégica se convirtió en un cen-

[21] Carlos Rodríguez Braun, "Ilustración: Escocia *vs.* Francia", *El Cato.org,* 2013 [en línea], https://www.elcato.org/ilustracion-escocia-vs-francia

[22] George Rudé, *Europa en el siglo XVIII. La aristocracia y el desafío burgués*, Madrid, Alianza, 1982, p. 212.

[23] *Cfr*. I. Wences, *Hombre y sociedad…*, pp. 46-48.

tro de negocios, derivando en la apertura de por lo menos seis bancos entre 1740 y 1770.[24] De allí que se pueda reseñar este periodo como la *Edad de Oro de Glasgow*, según palabras de Herman, "in 1771 the trade rose to an incredible 41 million pounds; it totalled more than a third of all small Scottish imports, and almost two —thirds of all nation's exports".[25]

Esta bonanza impulsó el desarrollo de las artes; pero, sobre todo, propició la inversión en educación; los comerciantes, al igual que otros escoceses de clase media de Glasgow se motivaron para formarse: "Several almost certainly sat in on Adam's Smith lectures on philosophy and jurisprudence, just as their fathers had attended Francis Hutcheson's classes. Their number at the University of Glasgow grew as the century wore on".[26]

La lectura se instaló en Escocia y hasta se podría decir que se fue *popularizando*. Cada vez más, gente leía en las ciudades, así como también en las áreas rurales. Por otro lado, en relación con Inglaterra, las universidades en Escocia eran más accesibles; por ejemplo, la matrícula en Glasgow era mucho menos cara que la de Cambridge u Oxford. Esta posibilidad multiplicó nuevos espacios que se abrieron para el diálogo y el debate de ideas, promoviendo una naciente élite cultural e intelectual muy particular: "conversaciones, discusiones e incluso negocios que los literatos llevaban cotidianamente a cabo, dieron lugar a la conformación de clubes y sociedades sistémica y —algunas incluso— democráticamente organizadas".[27] Una expansión del consumo cultural distinguía a los escoceses. Al respecto, Herman ofrece un dato interesante: "Bookselling, printing, the paper and ink industries —a whole range of businesses to service a large literate public. An official national survey in 1795 showed that out of a total population of 1.5 million, nearly twenty thousand Scots depended of their livelihood on writing and publishing- and 10 5000 on teaching".[28]

Para cerrar esta reseña de la ilustración escocesa, es relevante la apreciación de Wences, quien en su estudio sugiere tomar en cuenta ciertos aspec-

---

[24] *Cfr.* I. Wences, *Teoría social y política…,* p. 32.

[25] "En 1771 el comercio se elevó a la increíble cifra de 41 millones de libras; totalizó más de un tercio de todas las pequeñas importaciones escocesas y casi dos tercios de todas las exportaciones nacionales". Traducción propia. A. Herman, *op. cit.*, p. 155.

[26] "Es casi seguro que varios asistieron a las conferencias de Adam Smith sobre filosofía y jurisprudencia, al igual que sus padres habían asistido a las clases de Francis Hutcheson. Su número en la Universidad de Glasgow creció a medida que avanzaba el siglo". Traducción propia. *Ibidem*, p. 158.

[27] I. Wences, *Hombre y sociedad…,* p. 51.

[28] "Las industrias de la venta de libros, la imprenta, el papel y la tinta: toda una gama de negocios para atender a un gran público alfabetizado. Una encuesta nacional oficial en 1795 mostró que, de una población total de 1.5 millones, casi veinte mil escoceses dependían de su sustento de la escritura y la publicación, y 10 5000 de la enseñanza". Traducción propia. A. Herman, *op. cit.*, p. 24.

tos estructurales para comprender el momento intelectual de los escoceses. En primer lugar, que el ambiente era favorable para compartir intereses y respuestas creativas; en segundo, que tanto profesores, como clérigos, abogados y estudiantes querían discutir la estructura de la sociedad y sus instituciones y reconstruir la identidad escocesa. Luego de la unión y la pérdida del parlamento escocés como espacio de debate político, se había abierto una ventana de oportunidad para el intercambio y la reflexión académica, situación acompañada por el auge de las universidades en tal contexto.[29]

Lecciones de libertad

La búsqueda de la felicidad y aceptación del conflicto

La búsqueda de la felicidad fue una de las motivaciones durante la Ilustración, en general, y un gran móvil para los escoceses, en particular. Valorar la naturaleza humana y aceptar la inclinación natural a buscar el placer, persiguiendo propósitos y eliminando la carga de culpas, fue una de las apuestas de los ilustrados; el toque revolucionario marcó la aceptación del individualismo y del interés propio. Concentrarse en la felicidad propia y canalizar todos los esfuerzos en un proyecto auténtico de vida, sin interferir ni perjudicar la vida, libertad o búsqueda de la felicidad de las otras personas, fue el gran consejo de la Ilustración. Dada la época, este desafío ponía a prueba la autonomía del individuo, en tanto que le exigía asumir responsabilidades al margen de los preceptos divinos. Germinaba así una nueva concepción de "lo individual", que tenía la felicidad como un horizonte y el reconocimiento del yo ante el colectivo. Libertad, igualdad ante la ley y autodeterminación surgían como nuevos ideales. Este momento demandó un cambio de paradigma, una reinvención del individuo frente a las circunstancias: la adaptación como un proceso de ajuste constante.

Los escoceses fueron pioneros en demostrar la evolución de la sociedad como un ejercicio de adaptación. Dieron a entender que asumir esta actitud implica aceptar que, si cada quien está persiguiendo su interés, la sociedad será siempre el escenario de intereses en conflicto. Reconocer esta realidad es y será ineludible para quien se proponga entender la sociedad. Quien mejor identificó esta lectura provechosa del conflicto fue Ferguson; para él, el conflicto como tal es tan propio de la naturaleza que el humano "parece tener en su ser las semillas de la animosidad del conflicto mutuo".[30]

[29] *Cfr*. I. Wences, *Teoría social y política…*, p. 30.

[30] Adam Ferguson, *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Madrid, Akal, 2010. p. 62.

Desde esta perspectiva, lejos de evitarlo, lo óptimo sería sacarle la mayor utilidad posible en tanto que en su existencia se fundamentan las bases para la conformación de la sociedad civil. Para el historiador y cientista social de la Ilustración escocesa, el conflicto "conduce las acciones de los hombres hacia consecuencias sociales positivas, tanto en una dimensión individual, como en una dimensión social".[31] Así se sostiene que un efecto positivo sea la competencia, en tanto que, si bien coloca a los individuos en oposición, también los emplaza a que sus intereses contribuyan a un objetivo mayor, que es el complemento y la armonía en sociedad.

Siguiendo con los aportes de Ferguson, cabe recordar una de sus tesis más relevantes: la sociedad como innata a la naturaleza humana. Desde su análisis empirista y, por tanto, apegado a lo que revela la percepción sensorial, este pensador planteó que hay una pulsión hacia la sociabilidad; dicha predisposición se conecta, también, con el natural instinto de autoconservación.

> Pero no la tendencia a vivir en grupo, ni la consideración de las ventajas que derivan de esta situación engloban la totalidad de los principios por los cuales los hombres se unen. Esos lazos son incluso de una estructura débil cuando se comparan con el ardor decidido con que un hombre se vincula con su amigo o con su tribu después de haber recorrido juntos, por algún tiempo, el camino de la fortuna. Los mutuos descubrimientos de generosidad, las hazañas compartidas estrechan todavía más los lazos de amistad que encienden en el hombre tal pasión que ni las consideraciones de interés personal ni el peligro puede apagar.[32]

Retomando la búsqueda de la felicidad, Ferguson —como se advierte en la cita precedente— pone énfasis en la importancia del otro, de un compañero, en tanto que, en la sociedad con otro, el gozo y el disfrute de cualquier logro es mayor, incluso superando el placer de la consecución de un reto personal. Smith escolta esta misma idea declarando que, "por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de los otros, y que hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive nada de ella nada más que el placer de poder contemplarla".[33] Tal era la importancia de los afectos y de la convivencia para Smith que encontraba en la sociedad y en la comunicación "los dos remedios más poderosos para

[31] I. Wences, *Teoría social y política…*, p. 155.
[32] A. Ferguson, *op. cit.*, p. 59.
[33] Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza, 2014, p. 49.

restaurar la paz de la mente".[34] Pero esta preocupación por la sociedad, dadas sus ventajas y sus alicientes, no era exclusiva de Smith o de Ferguson; se trataba de un asunto de la época en la cual los estudios de los escoceses se desarrollaron con mayor vigor y dedicación.

Respeto, sentido común y simpatía

En términos generales, *respeto* hace referencia a tomar en consideración, tener deferencia hacia y prestar atención a los demás. Dicho significado invita a escuchar a Thomas Reid y sus reflexiones sobre la percepción, recordando que este filósofo fue enfático en dar legitimidad a la existencia de las entidades externas a la mente. El reconocimiento de tales entidades, fueran una persona, un objeto o una institución, es el paso primero para considerarlo; asumir la presencia del otro, en el complejo de sus diferencias, es la primera prueba del respeto; entablar relación —dándole crédito a su racionalidad y a sus sentimientos, haciéndolo sujeto de juicios y pruebas—, es la puesta en marcha del sentido común.

El sentido común es, se puede decir, la primera brújula humana. Es parte de la constitución humana en tanto que es el primer rasgo compartido que se tiene con todo semejante; tal es la importancia del sentido común, que sus principios perfilan nuestra conciencia moral. Estos principios se refieren a las virtudes que motivan a la conducta humana para aprobar, desaprobar o elogiar acciones a través de las que se hace ejercicio del respeto. Esa capacidad intelectual hace óptima la relación entre sentimiento y razón y, por tanto, es la primera facultad que nos hace aptos para respetar y ser respetados.

Para Hume y Smith, el respeto es un principio moral resultado de una armoniosa combinación de amor propio y simpatía por el otro. Ambos parten de un mismo punto: la moral es inherente a la naturaleza humana. Para Hume, el sistema moral opera entre dos constantes: el sentimiento y la razón, donde es el sentimiento el que subordina a la razón al momento de emitir un juicio; es, entonces, un sentimiento moral el que nos permite aprobar o desaprobar.[35] Para Smith, quien se concentró en entender las formas de comportamiento y los modos de interacción que dan lugar a las prácticas morales, la moral se resuelve en la conciliación del interés propio, el bienestar y la aprobación del prójimo. La sincronía entre ambos pensadores, además de deberse a la afable amistad y cercanía intelectual, se advierte

[34] *Ibidem*, p. 72.

[35] *Cfr*. David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Alianza, 2014, pp. 175-178.

en que ambos expresaron considerable importancia a la noción del otro. Así como Hume argumenta que la moral determina las acciones y afecciones, Smith señala que son los principios morales los que definen la conducta hacia y con el prójimo. Imaginando un diálogo entre ellos sobre el respeto, probablemente coincidirían en que se trata de un valor que necesariamente emerge del amor propio. Sin embargo, Hume acotaría: "Tan lejos estoy de pensar que los hombres no sienten afecto por nada que vaya más allá de sí mismos, que soy de la opinión de que, aun cuando resulte difícil encontrar a una persona que ame a otra más que a sí misma, es, con todo, igualmente difícil encontrar a alguien en quien sus afecciones benévolas tomadas en conjunto no superen al egoísmo".[36]

Hume y Smith coincidieron también en dar cuenta de la *cualidad del egoísmo* como parte de la naturaleza humana y como elemento motor de los intercambios en sociedad. Si la armonía de toda interacción depende de los acuerdos, así como de las relaciones de respeto entre pares, es imperativo que la primera consideración sea hacia uno mismo; sólo haciendo el ejercicio con uno mismo es posible reconocer e identificar lo que atraviesa el otro. Toda esta relación de respeto y amor propio introduce la noción de *simpatía*; palpable herencia de ilustrados escoceses, para Hume, la conexión natural con el sentir del otro, para Smith el acompañamiento que hacemos a las circunstancias del otro por medio de la imaginación. El sublime concepto de *simpatía* hace referencia al vínculo que nos hace más sensibles a ponernos en el lugar del otro. "La simpatía origina también muchas de las restantes virtudes y que sea la tendencia al bien de la humanidad lo que hace merecedora de nuestra aprobación a una cualidad mental".[37] Dicho esto, y ya para cerrar el presente apartado, en esta lección se trata de dos conceptos que se ensamblan de manera perfecta: *la simpatía hace al respeto*, en tanto que permite calibrar nuestro comportamiento para con el otro. Recuperando otra cita de Hume, "damos nuestra aprobación a otra persona por su ingenio, por su urbanidad, modestia, decencia, o cualquier otra cualidad que tenga, aunque dicha persona no sea conocida nuestra, ni jamás nos haya procurado ningún grato momento por medio de tales virtudes".[38] ¿No es acaso ésta la predisposición que asumimos al respetar a una persona?

[36] David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 655.
[37] *Ibidem,* p. 768.
[38] D. Hume, *Investigación…,* p. 169.

Progreso, civilización y comercio

Asumir el progreso como un riesgo y una apuesta es un aspecto distintivo de los pioneros del pensamiento ilustrado. Steven Pinker, científico canadiense y escritor contemporáneo, en su defensa del progreso en el marco de los ideales y valores de la Ilustración, refuerza este carácter dinámico y de desafío constante del progreso: "Progress cannot always be monotonic because solutions to problems create new problems. But progress can resume when the new problems are solved in their turn".[39]

Si partimos por aceptar que existe una pulsión casi instintiva por perseguir el interés propio, de allí puede entenderse una propensión humana hacia el progreso. "El progreso es movimiento por amor al movimiento, pues el hombre disfruta del don de su inteligencia en el proceso de aprender y en las consecuencias de haber aprendido algo nuevo".[40] Hacer referencia a la concepción de interés propio en el marco de las ideas de Hume y Smith obliga a señalar la importancia que cada uno atribuyó al interés por los demás.

"No es por la benevolencia del carnicero, del cervecero y del panadero lo que nos procura nuestra cena, sino el cuidado que ponen ellos en su propio beneficio".[41] Esta conocida frase de Smith resuelve sublimemente la función de que el pensador escocés otorgaba al interés propio para que el desarrollo y crecimiento del individuo se plasme en la carrera por su satisfacción personal y en aras de los intereses de la sociedad. En consonancia, Hume diría que movernos por interés es parte de la naturaleza humana, así como es parte de la vida social la frecuente asociación mediante intereses. Hay que destacar que Smith honró la misión de Hume de llevar en alto la defensa del interés propio demostrando que, lejos de tratarse del cálculo racional, el interés propio es la materialización de una motivación más cercana al amor propio que al egoísmo codicioso. Sumado a esto, Smith fue enfático en resaltar la importancia del *otro*; para él, la relación que se establece con el prójimo configura el vínculo con la comunidad en donde cada individuo encuentra un equilibrio en su natural necesidad de vivir en sociedad.

Para los ilustrados escoceses, el hombre está preparado por naturaleza para vivir en sociedad. Al respecto, dice Ferguson "Los hombres, sean nómadas o sedentarios (estén) en paz o en guerra, siempre han vivido en

[39] "El progreso no siempre puede ser monótono porque las soluciones a los problemas crean nuevos problemas. Sin embargo, el progreso puede reanudarse cuando los nuevos problemas se resuelvan". Traducción propia. Steven Pinker, *Enlightenment Now, the Case for Reason, Science, Humanism and Progress,* Nueva York, Penguin Random House, 2018, p. 44.

[40] F. Hayek, *Los fundamentos de la libertad…*, p. 70.

[41] A. Smith, *op. cit.* p. 46.

grupos o colectividades. La razón por la que se reúnen, cualquiera que sea, es el principio de su alianza o unión".[42] El mensaje aquí es que la colaboración y prestarse al servicio del otro demuestra ser la actitud social que ha hecho posible la civilización. La relación de interés propio, la sociabilidad, la valoración de esfuerzo individual y el provechoso resultado de toda esta concordancia es evidente; el valor del talento individual y del aporte particular de cada persona siempre depararán en resultados positivos.

Ingresando a otro tema, que los escoceses hayan abogado por el comercio como una relación recíproca y bilateral encuentra apoyo en su reflexión del provecho mutuo. Esto se explica de la siguiente manera: cuando dos individuos entablan una relación comercial, el beneficio de uno no implica el perjuicio sobre los demás, pues, al ser un intercambio llevado a cabo en el marco de un convenio, las ganancias son para ambas partes. Sencillamente, el "beneficio derivado del intercambio es mutuo, pues éste obviamente no se produciría si una de las partes no percibiera que saldrá beneficiada del intercambio".[43] Comprender el comercio como "un juego que no suma cero" ya se expresaba en las reseñas de Smith cuando, con evidencias, demostraba que las ganancias de una nación no significaban pérdidas para el otro sino a la inversa: "ambas naciones se pueden beneficiar del comercio entre ellas. Según su opinión, la idea de que el comercio es una contienda donde una de las partes siempre sale perdiendo emana, principalmente, de un prejuicio y una animadversión nacionalista e infantil".[44] En similar tono que Smith, Hume también adelantaba fuertes críticas contra quienes despreciaban el comercio entendido como mera rivalidad:

> Nada tan corriente entre estados que han hecho algún progreso en el comercio como mirar con recelo a sus vecinos, considerarlos rivales suyos y suponer que ninguno puede prosperar sino a expensas de los demás. Frente a opinión tan mezquina y torcida, me atrevo a afirmar que el aumento de la riqueza y el comercio de una nación no sólo no perjudica, sino que de ordinario fomenta los de sus vecinos, y que es difícil que un país pueda alcanzar grandes progresos si los que lo rodean se hallan hundidos en la ignorancia, la indolencia y la barbarie.[45]

[42] A. Ferguson, *op. cit*. p. 57.

[43] Manuel Ayau, *Un juego que no suma cero,* Guatemala, Centro de Estudios Económicos Sociales, 2006, p. 14

[44] Denis Rasmussen, *El Infiel y el Profesor: La historia de la amistad entre dos gigantes que transformaron el pensamiento moderno*, Barcelona, Arpa, 2017, p. 206.

[45] David Hume, *Ensayos políticos*, Madrid, Unión, 2005, p. 185.

La vitalidad que inyecta el comercio a la sociedad fue un tema abiertamente elogiado por los escoceses. “Commerce, which may be supposed to comprehend every lucrative art, is accordingly considered as the great object of nations, and the principal study of mankind”.[46] Ferguson, así como sus contemporáneos, se ubicaba en las antípodas de quienes encontraban en el comercio el origen de las disputas entre naciones o incluso el motivo de la guerra. Hume y Smith hubieran coincidido, también, con Hayek en la valoración del comercio como una verdadera construcción humana de lo que se ambiciona como paz mundial: “Desde el primer establecimiento del [intercambio] que servía intereses recíprocos pero no comunes, se inicia un proceso que lleva ya varios milenios y que ha permitido, al crear normas de conducta independientes de los propósitos de las partes interesadas, extender dichas normas a círculos cada vez más amplios de personas indeterminadas y que eventualmente podría hacer posible un orden mundial de paz universal”.[47]

Para los ilustrados escoceses, la actividad comercial entre naciones no era ajena a la dinámica que establecen las personas en un intercambio cualquiera: una relación en la que uno ofrece al otro lo que puede producir a cambio de lo que requiere. Sobre el punto, Smith señala: “el comercio, que debería ser entre las naciones, como entre los individuos, es decir: un lazo de unión y amistad, se ha vuelto un campo fértil para el desacuerdo y la animosidad”.[48] Ésta es una tesis que refuerza Pinker en su reflexión sobre la felicidad como un indicador clave del progreso en el marco de un mundo abierto al intercambio: “Nations are happier when their people are in better health [holding income constant], and, as I mentioned, they are happier when citizens feel they are free to choose what to do with their lives”.[49] En sintonía con lo anterior, Hume apelaba a la naturaleza armónica que puede promover una relación comercial. “La naturaleza, al dar diferentes capacidades, climas y suelos a las diversas naciones, ha asegurado su trato y comercio mutuos mientras todas ellas se muestren industriosas y civilizadas”.[50] Es más, para el filósofo de Edimburgo, el comercio —si está basado en el in-

[46] “El comercio, que puede suponerse que comprende todo arte lucrativo, se considera, en consecuencia, como el gran objeto de las naciones y el principal estudio de la humanidad”.Traducción propia. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Londres, T. Cadell, 1782, p. 93.

[47] Friedrich A. von Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics,* Chicago, Chicago University Press, 1967, p. 168.

[48] A. Smith, *op. cit.*, p. 521.

[49] “Las naciones son más felices cuando su gente goza de mejor salud manteniendo los ingresos constantes y, si ya lo mencioné, son más felices cuando los ciudadanos se sienten libres de elegir qué hacer con sus vidas”. Traducción propia. S. Pinker, *op. cit.,* p. 271.

[50] D. Hume, *Ensayos políticos*, p. 186.

terés propio—, además de fructífero, bien puede generar intercambios que promuevan la amistad y la buena voluntad. Como decía Benjamín Franklin (1706-1790), "ninguna nación se ha arruinado por causa del comercio". Una vez más se destaca que el efecto del comercio a nivel internacional favorece, primordialmente, a los individuos quienes ofician de compradores y vendedores. De este modo, el progreso repercute en los participantes de una sociedad, quienes en la natural persecución de sus intereses se hacen parte de la dinámica: "los individuos reciben los beneficios de estos bienes en la medida que agrandan sus sentidos y satisfacen sus apetitos. Y también sale ganando el Estado, ya que, por este medio, se crea una mayor reserva de trabajo".[51]

Otra de las virtudes del comercio para el desarrollo del individuo está en la capacidad que le confiere para aprovechar sus circunstancias, explotar sus talentos y saberlos conducir hacia la satisfacción de la demanda de sus pares en sociedad. El comercio facilita los niveles de autonomía y solvencia necesarios para lograr un proyecto de vida y, de algún modo, alcanzar la felicidad, entendiendo que "la felicidad consiste menos en la posesión de los objetos de nuestros deseos, que en los movimientos que realizamos para conseguirlos".[52] El desafío de la competencia alimenta el uso de destrezas, facultades y experiencia, así como los incentivos para destacar en la sociedad. "Asegurad al obrero el fruto de su trabajo, dadle perspectivas de independencia y de libertad, y el público habrá encontrado un hombre hábil para enriquecerse y un guardián atento en conservar lo que ha ganado [...] El comercio, cuando es estable, es la actividad en la que los hombres tienen menos posibilidades de equivocarse, gracias a su propia experiencia."[53]

El comercio es un tema que permite entramar coincidencias y recoger otros tópicos que conformaron al legado de los ilustrados escoceses. Se tiende a identificar a Smith como el más prominente defensor de este aspecto; sin embargo, sus argumentos hallan sustento en las reflexiones de Hume. Académicos que profundizaron en la estrecha relación entre estos pensadores dan fe de esta influencia, aseverando incluso que "Hume creía, con más fervor incluso que Smith, que el comercio traía intrínseca una cadena indisoluble de esfuerzo, conocimiento y humanismo".[54] En el siguiente párrafo Smith plasma con contundencia este reconocimiento: "El comercio y la industria establecieron gradualmente el orden y el buen gobierno y con ellos la libertad y la seguridad de los individuos, entre unos habitantes del campo

[51] David Hume, *Ensayos morales, políticos y literarios*, Madrid, Trotta, Liberty Fund, 2018, p. 249.

[52] A. Ferguson, *Ensayo sobre la historia*…, p. 92.

[53] *Ibidem,* p. 197.

[54] D. Rasmussen, *op. cit.*, p. 169.

que antes habían vivido en un estado de guerra permanente con sus vecinos y de dependencia servil con sus superiores. De todos sus efectos éste ha sido el menos destacado, pero es con diferencia el más importante. El único autor que lo ha subrayado, que yo sepa, es el señor Hume.[55]

Gobierno, justicia y propiedad

Los ilustrados escoceses fueron claros en advertir que para el éxito y buen funcionamiento de las estructuras que promuevan el orden y armonía dentro de la sociedad, se deberán, por, sobre todo, tener muy claros los límites. "Todo gobierno ha de hacer necesariamente un gran sacrificio de la libertad; pero la autoridad que limita la libertad no puede nunca, ni quizá debe, en ninguna constitución, llegar a ser incontrolable".[56] Hume partía por reconocer la naturaleza del interés propio y a su vez asimilar esta condición como el origen que propicia el conflicto constante en cualquier sociedad. Luego de este diagnóstico, resolvería que el gobierno es necesario. "El gobierno es, como la propia sociedad, un invento útil y a veces incluso imprescindible".[57] Si entre las constantes en una sociedad están el conflicto y el poder, el gobierno puede entenderse como un método de equilibrio para sobrellevar la dicotomía entre autoridad y libertad. De hecho, la raíz de la necesidad de un gobierno para la sociedad es la misma que la de la justicia: la paz. "Todos comprenden la necesidad de la justicia para mantener la paz y el orden, como comprenden necesarios a la paz y el orden para el mantenimiento de la sociedad".[58] En esta línea, Ferguson afirmó que "el establecimiento de un gobierno justo es, de todas las circunstancias que se dan en la sociedad civil, la más esencial para la libertad; cada persona es libre en la proporción en que el gobierno de su país es lo suficientemente limitado y prudente como para no abusar de ese poder".[59] Se destaca así la necesidad de la conformación de un gobierno, menester que conlleva un consentimiento de poder y acatamiento de parte de quienes serán gobernados. "El gobierno surge, pues, a partir de la voluntaria convención de los hombres y es evidente que la misma convención que instaura el gobierno tendrá que determinar también las personas que van a gobernar."[60]

[55] A. Smith, *op. cit.*, p. 521.

[56] D. Hume, *Ensayos políticos…*, p. 50.

[57] *Ibidem,* p. 16.

[58] *Ibidem,* p. 47.

[59] Adam Ferguson, cit. por Leonardo Sempértegui, "La importancia del liberalismo clásico para la supervivencia del Estado de Derecho", *Docplayer,* 2010 [en línea], https://docplayer.es/12968429-La-importancia-del-liberalismo-clasico-para-la-supervivencia-del-estado-de-derecho.html

[60] D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana…,* p. 738.

Otro valor de profunda importancia para Hume y Smith fue la Justicia: "Ambos creen que la virtud de la justicia no entraña nada más [ni nada menos] que abstenerse de menoscabar la vida, la libertad o la propiedad de otros. Asimismo, están de acuerdo en que la justicia es la única virtud indispensable para el sustento de la sociedad".[61] Sobre todo, el filósofo de Edimburgo colocó a la justicia en el núcleo de reflexión de las necesidades de la sociedad, tomando en cuenta que, al estar compuesta por individuos que persiguen su interés propio, la necesidad de justicia será inexorable. A la par de lo anterior, reconoce que por más que los individuos *deseen* justicia, será natural cierta propensión a desviarse de sus dictámenes: "Esta debilidad es algo incurable de la naturaleza humana".[62] De allí que en el relieve donde existan órganos que regulen la aplicación de justicia y ante los cuales la sociedad, para su propio beneficio, resigne cierto poder por medio de la obediencia, "la obediencia constituye una nueva obligación, que debe imponerse en apoyo a la justicia, y los vínculos de la equidad deben ser corroborados por los de la lealtad".[63]

Para Hume, Smith y Ferguson, las instituciones sociales son complejas en tanto que son resultado del accionar humano, mas no de un cálculo racional. Se trae esto a colación con la intención de remarcar que —para lograr el funcionamiento de una sociedad supeditada a las leyes— es necesario que los individuos confíen en el órgano al que delegan autoridad política para establecer el orden. De algún modo, se trata de una actitud hacia los órdenes jerárquicos; como señala Ferguson, "los hombres que viven en paz se lo deben a su afecto y a su consideración mutua o, bien, a los frenos de las leyes".[64] En consonancia, Hume haría referencia a una suerte de *obligación política*, la cual se basa en intereses y necesidades que dan lugar a la relación de mandato; así como el gobierno es necesario, así también lo es el acatamiento a su mandato. "Si se me pregunta la razón de la obediencia que hemos de prestar al gobierno, me apresuraré en contestar: porque de otro modo no podría subsistir la sociedad; y ésta es una respuesta clara e inteligible para todos."[65] Si bien se está expresando una clara reflexión sobre el papel de la autoridad, ésta de ningún modo va en detrimento de la libertad; en todo caso, lo que Hume plantea es un ejercicio constante de equilibrio: "En todos los gobiernos hay una lucha intestina perpetua, de manera abierta y secreta, entre la autoridad y la libertad, y ninguna de ellas puede llegar a prevalecer de manera absoluta. Con todo gobierno tiene que hacerse ne-

[61] D. Rasmussen, *op. cit.*, p. 129.

[62] D. Hume, *Ensayos morales, políticos y literarios…,* p. 70.

[63] *Ibidem,* p. 71.

[64] A. Ferguson, *Ensayo sobre la historia…,* p. 211.

[65] D. Hume, *Ensayos políticos…,* p. 146.

cesariamente un gran sacrificio de la libertad. Pero incluso la autoridad que limita la libertad no puede jamás, con ninguna constitución, llegar a ser total e incontrolable".[66]

Un tema distintivo de la Ilustración escocesa, que además de su empirismo heredaron de John Locke, es la propiedad. Guiándonos por Hume: "La propiedad de una persona es algún objeto con ella relacionado. Esta relación no es natural, sino moral, y está basada en la justicia [...] El origen de la justicia explica el de la propiedad. Es el mismo artificio el que da lugar a ambas virtudes".[67] Siendo la propiedad una creación para ayudar a los hombres a mantener pacíficamente lo que es suyo (ya sea logrado por trabajo o por herencia), su correspondencia con la justicia es esencial. "A nadie le puede caber duda de que la convención para distinguir la propiedad y estabilizar la posesión es, en todo respecto, lo más necesario para la constitución de una sociedad humana; después de haber llegado a un acuerdo para fijar y obedecer esta regla, queda poco o nada que hacer para asegurar una perfecta armonía y concordia."[68]

Ahora, es importante comprender el concepto de propiedad en el radio de su interacción con las otras instituciones de la sociedad. De acuerdo con los autores que estamos viendo, las distinciones siempre han existido por cualidades, ya sean personales o bien de fortuna y nacimiento. "Los literatos escoceses consideran que hay dos circunstancias fundamentales que, además de ser fuentes de distinción, también determinan la autoridad y la subordinación: 'la cuna y la fortuna'."[69] Lo alentador ante esta realidad —de rangos y jerarquías— es que la misma sociedad generará mecanismos para equilibrar estas diferencias: las ciudades y el comercio, cabalmente los frutos de la civilización. "Las sociedades civilizadas liberan al hombre del dominio que durante mucho tiempo ejercieron los poderosos sobre los pobres, especialmente de las injusticias que se consolidaron en el periodo de los pastores. A partir de esos momentos, la propiedad se encuentra 'sujeta a una constante rotación'; los hombres quedan libres de la dependencia de los ricos y comienzan a subsistir gracias a un salario."[70]

Para cerrar el punto: la tradición escocesa tiene en mente una sociedad en paz y respetuosa de las libertades individuales; intención no exenta de la aceptación del conflicto, de los intereses en pugna y de las diversas posibilidades de coacción, ante lo cual reconoce la necesidad de un gobierno que, en el marco de límites esclarecidos: respeto a la propiedad y mediante los

[66] D. Hume, *Ensayos morales, políticos y literarios…,* p. 72.
[67] D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana…,* p. 660.
[68] *Idem.*
[69] I. Wences, *Hombre y sociedad…,* p. 177.
[70] *Ibidem*, p. 178.

designios de la ley, pueda propiciar las condiciones adecuadas para la convivencia en sociedad. Una correcta correspondencia entre gobierno, justicia y propiedad será esencial para preservar la seguridad, la paz y la libertad.

Conclusiones

Iniciamos estas páginas citando un sublime consejo de un padre hacia su hijo: "Tu corazón es libre, ten el valor de hacerle caso". De alguna manera y en similar tono, los ilustrados escoceses le dijeron al mundo que hay que asumir la libertad, que hay que saber vivirla, defenderla y saber ejercerla en todos los ámbitos de la sociedad.

Este ensayo buscó rendir homenaje a esa misión y, a partir de este objetivo, reseñó la esencia de la Ilustración escocesa como escuela de pensamiento de la mano de cuatro de sus más distinguidos autores: Thomas Reid, David Hume, Adam Smith y Adam Ferguson. Tomando como guía a estos referentes de la tradición de libertad y partiendo de la base de que toda custodia de la libertad, en su sentido más amplio y completo, conlleva la defensa de la libertad individual, se recapitularon algunos de los grandes mensajes de la Ilustración. Esto implica elevar el papel del individuo a sus diversas potencialidades. Repasando las consignas principales, diremos:

1. En libertad, sembramos y cosechamos lazos de confianza y respeto hacia *el otro* como sujeto complejo, tan diferente como uno mismo. Es parte de la naturaleza humana guiarnos por nuestro sentido común y actuar de acuerdo con nuestra conciencia moral, que nos hace aptos para respetar y ser respetados. Es este *sentir* el que nos permite equilibrar nuestra conducta con los pares calibrando respeto y amor propio. Está en nuestra esencia humana generar empatía, conectarnos con el sentir del otro y sentir la dicha de hacer felices a nuestros pares, con la misma intensidad con que nos amamos a nosotros mismos y perseguimos nuestro interés propio.
2. En libertad, la vida se abraza como un desafío diario, se acepta el conflicto como una constante productiva. Predisponerse a resolver problemas es un impulso natural, así como saberse adaptar a nuevos escenarios, buscar ayuda, relacionarse, prestarse al servicio de otros, hacer tratos, acuerdos, celebrar contratos y conformar sociedades. Implica, también, asumir riesgos, reconocerse capaz y competitivo.
3. En libertad, cada quien es capaz de demostrar su esfuerzo y sacarle provecho a su talento individual, posibilitándose a ser parte de relaciones comerciales recíprocas, bilaterales y de ganancia mutua. Siendo el comercio una construcción humana, la actividad comercial entre nacio-

nes no es ajena a la dinámica que establecen los individuos en intercambio cualquiera: una relación en la que uno ofrece al otro lo que puede producir a cambio de lo que requiere.

4. En libertad, el comercio facilita los niveles de autonomía y solvencia necesarios para lograr un proyecto de vida y, de algún modo, alcanzar la felicidad. El comercio coadyuva al orden y el buen gobierno, por tanto, a la libertad y a la seguridad de los individuos.
5. En libertad, tanto individuos, como sociedad, estamos en la obligación de definir sistemas de justicia, poner límites al poder y contribuir a la autoridad de un gobierno limitado en su estricto rol de preservar las libertades.

En resumen, el eco de los ilustrados escoceses nos dice: cada quien es libre de buscar su felicidad como mejor le parezca, en tanto asuma potestad y autonomía, así como las responsabilidades y consecuencias de sus actos. Cada quien es libre de decidir, de saber en quién confiar, por qué decisión arriesgarse y por qué apostar. Cada quien es libre de experimentar, aprender por prueba y error, saberse guiar por el accionar humano, mas no por un cálculo racional. Cada quien está en la obligación de hacer respetar su propiedad privada como un asunto moral, así como respetar y hacer respetar la ley para mantener pacíficamente lo que es suyo. Cada quien hará valer su vida en libertad.

LA RESPUESTA SARTREANA A LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DE LA EXISTENCIA. BALANCE CRÍTICO

Lucero González Suárez *

RESUMEN La concepción sartreana acerca de la libertad como absoluto es sumamente atractiva. El propósito del presente artículo consiste en hacer patente que, por ser *nada,* la conciencia es absurda, contingente y libre. La tesis a demostrar es que, con base en lo antes dicho, el sentido último de la existencia no es algo que el individuo deba descubrir para luego realizar, sino el producto de una decisión absoluta, que supone una responsabilidad igualmente absoluta. Motivo por el cual, para concluir, se exhibirán las implicaciones éticas de la antropología sartreana.

ABSTRACT The Sartrean conception of freedom as an absolute is extremely attractive. The purpose of this article is to make it clear that, because it is nothing, consciousness is absurd, contingent and free. The thesis to be demonstrated is that, based on the above, the ultimate meaning of existence is not something that the individual must discover and then realize, but the product of an absolute decision, which implies an equally absolute responsibility. Which is why, to conclude, the ethical implications of Sartrean anthropology will be exhibited.

* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Sartre, libertad, ser, nada, existencia

Keywords
Sartre, freedom, being, nothing, existence

La libertad como un antiguo espejo
roto en la luz, se multiplica más,
y cada vez que un trozo da un reflejo
el tiempo nuevo le repite al viejo:
ni un paso atrás

Pedro Julio Mir

A mediados del siglo xix, surge la fenomenología. Una filosofía científica, heredera del cartesianismo, cuya pretensión es establecer las condiciones *a priori* de la objetividad, a fin de encontrar "un fundamento absolutamente incuestionable del conocimiento".[1]

Husserl, el fundador de la fenomenología, tenía claro que la fundamentación del conocimiento requería superar el escepticismo. Para ello, era necesaria una filosofía primera que tomara como punto de partida la principal aportación de Descartes. A saber, que aun cuando no hubiera garantía de la existencia del mundo externo, era imposible dudar de la existencia de la substancia pensante, puesto que, para dudar, hay que ser.

La fenomenología surge como un intento por ofrecer una solución satisfactoria a dos cuestiones fundamentales, que la filosofía cartesiana había planteado. En primer lugar, tiene que resolver "el problema de la trascendencia: ¿cómo puede la conciencia ir más allá de sí misma y alcanzar las cosas externas? El segundo problema es el de la correspondencia: ¿cómo podemos estar seguros de la concordancia entre el acto de conocer y el objeto conocido?"[2]

¿En qué sentido Sartre es heredero de Husserl? Como señala un destacado intérprete, "si la fenomenología capacitó a Sartre para filosofar acerca de lo concreto, de la realidad individual, su concepto de intencionalidad le permitió escapar al 'principio de inmanencia' que enreda a los filósofos

[1] Adrián Escudero, "Introducción", en Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología,* Barcelona, Herder, 2011, p. 11.

[2] *Ibidem*, p. 16.

idealistas en un mundo que se reduce a referencia mental".[3] Sartre retoma el hallazgo husserliano de que la estructura de la conciencia es intencional. Sin embargo, el filósofo francés va más allá del padre de la fenomenología y agrega que "ser consciente es darse cuenta de ser consciente de algo".[4] La "conciencia de algo" supone, en todos los casos, una conciencia de segundo orden, en virtud de la cual nos damos cuenta de que somos conscientes de algo.

¿De qué es conciencia la conciencia? Del mundo y de sí misma. Lo anterior no significa que la conciencia sea "conciencia inmediata de sí", sino que es "conciencia del mundo". La conciencia está abierta y expuesta al mundo. Gracias a ello puede reconocerse como parte del mismo; es decir, puede darse cuenta de que ella *no es* el mundo.

De la estructura intencional de la conciencia se sigue el hecho de que ella no pueda ser objeto para sí misma. Sólo en la medida en que está presente a algo *que no es ella*, la conciencia se hace presente a sí misma. Frente a la objetividad, la conciencia es nada. Así queda enunciada la oposición que da título a la obra fundamental de nuestro filósofo: el *ser* y la *nada*.

El propósito del presente artículo consiste en hacer patente que, por ser *nada,* la conciencia es absurda, contingente y libre. La tesis a demostrar es que el sentido último de la existencia no es algo por descubrir, sino el producto de una decisión absoluta, que supone una responsabilidad igualmente absoluta; motivo por el cual, para concluir, se exhibirán las implicaciones éticas de la antropología sartreana.

Esencia y existencia; ser y nada; libertad y facticidad

Por cuanto la obra magistral de Sartre comienza dilucidando los rasgos distintivos de la objetividad y de la conciencia, puede ser caracterizada como un ensayo de ontología fenomenológica. No obstante, el problema central de *El ser y la nada* no es la objetividad, sino la conciencia, lo cual justifica la afirmación de que la reflexión sartreana se ubica en el campo de la antropología.

Ahora bien, dado que el existente no es una entidad a la que corresponda una esencia, nada sería más equivocado que encuadrar el existencialismo sartreano en el campo de la antropología filosófica clásica, ya que a la pregunta ¿qué es el hombre?, Sartre responde de modo tajante: una nada de ser.

---

[3] Thomas Flynn, "Philosophy of existence 2: Sartre", en Richard Kearney (ed.), *Continental Philosophy in the 20th Century,* Cornwell, Routledge, 2005, p. 62.

[4] H. S. Blackham, *Seis pensadores existencialistas*, Barcelona, Oikos-Tau, 1979, p. 113.

El proyecto que articula las numerosas páginas de *El ser y la nada* es la exhibición de las notas fundamentales que definen a la conciencia. Por tanto, lo más apropiado es catalogar dicha obra como una antropología fenomenológica, puesto que la realidad, cuyo sentido se pretende esclarecer, es el ser del hombre y el método por medio del cual se lleva a cabo tal propósito es la fenomenología.

¿Qué pone al descubierto la antropología fenomenológica sartreana? En primer lugar, que la conciencia es "conciencia del ser", en tanto que fenómeno. Y el ser se dice en dos sentidos: *en-sí* y *para-sí*. En términos generales, el ser *en-sí* es lo dado. Por tanto, no alberga posibilidad alguna: es *lo que es* —de modo pleno y de principio a fin— y no puede ser otra cosa. Por su parte, el ser de la conciencia es nada. En palabras de Sartre, "el ser del *para-sí* se define, al contrario, como aquello que es lo que no es y el que no es lo que es".[5]

Tomando como punto de partida la distinción entre ser *en-sí* y ser *para-sí*, el propósito de Sartre es dar cuenta de la relación de ambos, sin reducir uno al otro. El objetivo consiste en explicar las condiciones de posibilidad tanto del conocimiento como de la acción, en tanto que modalidades de la relación entre el ser *en-sí* y el ser *para-sí*. Lo que únicamente puede llevarse a cabo, por medio de la descripción fenomenológica de la estructura esencial de ambos.

A partir de la doctrina husserliana de la intencionalidad, Sartre creó la noción de ser *en-sí* para referirse a la totalidad de aquello que se ofrece a la conciencia como fenómeno. La expresión no apunta a una posible referencia del ser a sí mismo. El ser *en-sí*, que denota el ser de las cosas, es opaco porque no puede entrar en relación consigo, porque está lleno o saturado de sí. Es decir, porque es plenitud de ser o positividad total, de modo que "no tiene secreto: es *macizo*".[6] Que las cosas sean *lo que son* significa que no les falta nada.

Del ser *en-sí* no puede afirmarse que sea posible ni necesario. Lo posible es una estructura de la conciencia. Por su parte, la noción *necesidad* corresponde a las relaciones entre proposiciones, no entre realidades dadas. No siendo posibilidad ni necesidad, el ser *en-sí* es pura contingencia: no puede ser derivado de la nada ni de la conciencia. El *en-sí* no es jamás ni posible ni imposible; simplemente es: "Increado, sin razón de ser, sin relación alguna con otro ser, el ser-en-sí está de más por toda la eternidad".[7]

[5] Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, Barcelona, Altaya, 1993, pp. 34-35.

[6] *Ibidem*, p. 35.

[7] *Ibidem*, p. 36.

Aun cuando los fenómenos que se ofrecen a la conciencia presuponen la realidad del ser *en-sí*, ello no significa que la conciencia lo produzca. La conciencia no crea al ser *en-sí*. El ser posee una dimensión a la que cabe llamar transfenomenalidad, para destacar el hecho de que no es un mero producto de la conciencia.

Si el ser *en-sí* no fuese algo independiente de la conciencia, esta última podría producir los fenómenos. Pero ello es absurdo, toda vez que por ser nada, la conciencia no puede ser el origen del ser *en-sí.* La objetividad no procede del sujeto. La trascendencia no surge de la inmanencia. El ser *en-sí* permanece idéntico a sí mismo, aun cuando no sea fenómeno para nadie. Aquello que la conciencia "pone" es el fenómeno del *en-sí*, no su ser. Sartre enuncia esta idea de la siguiente manera: "El carácter de *fenómeno* le viene al ser por medio de para-sí".[8]

A diferencia del ser *en-sí*, que es pleno, puesto que el ser *para-sí* es nada, no puede constituirse en fundamente de sí. No obstante, sí puede fundar su nada en oposición al ser *en-sí*. Lo cual significa que, al situarse frente al ser *en-sí*, el ser *para-sí* se constituye como algo no dado de una vez y para siempre.

Al reflexionar sobre la estructura intencional de la conciencia, Sartre descubre que la conciencia está vacía. Lo propio de la conciencia "es su ausencia de limitación o fundamentación, ya que ella misma constituye sus propias motivaciones [...] en ese sentido, cabe afirmar que la conciencia es total transparencia pues no hay nada, ni fuera ni dentro de ella, que la condicione".[9]

Únicamente porque la conciencia es una nada de ser, puede ser *conciencia de* algo. La nada "sólo puede darse como infraestructura de algo y la experiencia de la 'nada' se consigue solamente 'dentro' y 'por' algo real, como sucede con el olvido, la ausencia o la ficción".[10]

Gracias a que la conciencia está vacía, constituye el mundo, en virtud de sus funciones anonadadora y posicional. La conciencia no es sino en la medida en que se aparece a sí misma. Como apunta Sartre, "la conciencia no tiene nada de sustancial, es pura 'apariencia', en el sentido de que no existe sino en la medida en que aparece".[11]

El ser de la conciencia es nada. La conciencia sólo existe como "conciencia de", puesto que su ser es puro aparecer; una conciencia que no fuera conciencia de nada sería una nada absoluta. Cuando se afirma que la con-

[8] *Ibidem*, p. 640.

[9] Lourdes Gordillo, "Sartre: la conciencia como libertad infinita", *Tópicos*, núm. 37, 2009, p. 16.

[10] Pietro Prini, *Historia del existencialismo,* Barcelona, Herder, 1992, p.196.

[11] J. P. Sartre, *op. cit.*, p. 26.

ciencia "no es", lo que se quiere dar a entender es que "esta nada no es una nada absoluta, es una nada fenomenológica o trascendental, es decir, una nada "definida no en ella misma, sino en su relación con el ser, caracterizada por la reducción que la despega de él y por la intencionalidad que la imbrica en él" siendo el distanciarse y la intencionalidad las dos caras de la nihilización".[12]

El ser *para-sí* sólo existe porque hay un ser *en-sí*, del que es conciencia. Como señala un intérprete de Sartre, "Puesto que la conciencia carece de realidad fuera del ser, la trascendencia de éste es su 'soporte'".[13] De no haber mundo, la conciencia sería una 'nada' situada frente a otra.

Respecto del ser *para-sí,* el ser *en-sí* tiene una primacía ontológica. Allende el ser *en-sí*, la conciencia carece de realidad. No obstante, lo anterior no significa que el ser *en-sí* sea el origen del *para-sí*. El ser *para-sí* está *allí*, sin que podamos saber de dónde ha surgido ni a dónde se dirige su existencia. La aparición del *para-sí* en el seno del *en-sí* carece de justificación y, por tanto, es absurda. Asimismo, tampoco es posible deducir el ser *en-sí* del ser *para-sí*. El ser *para-sí* no es origen de la facticidad, pero sí es causa de la constitución del ser *en-sí* como objeto.

Luego de establecer la distinción entre el ser *en-sí* y el ser *para-sí*, Sartre se pregunta si el segundo posee algún tipo de esencia. Su respuesta es que "la esencia de un existente no es ya una virtud enraizada en la profundidad de ese existente: es la ley manifiesta que preside a la sucesión de sus apariciones, es la razón de la serie".[14] Sólo en la libre elección que la conciencia hace de sí, se define esencialmente. El *para-sí* no es fundamento de su ser (puesto que la existencia es absurda); pero sí es responsable de la manera específica en que, libremente, funda su nada de ser. La esencia del *para-sí* está dada por sus posibilidades pasadas.

Tanto el ser *en-sí* como el ser *para-sí* están de más por toda la eternidad. Al igual que el estar *allí* de las cosas, el surgimiento de la conciencia es injustificable. En contra de su deseo, el *para-sí* no es fundamento de su ser. No obstante, es absolutamente responsable de su modo de ser. Motivo por el cual, Sartre afirma que, pese a surgir de forma absurda en el seno del *en--sí*, la conciencia crea y sostiene su propia esencia.

Que la existencia preceda a la esencia del *para-sí* significa que "es la propia conciencia, capaz de crear las condiciones necesarias para que la libertad pueda darse; indica que no hay ningún tipo de condicionamiento,

[12] L. Gordillo, *op. cit.,* p. 22.

[13] Jorge Martínez, *Sartre. La filosofía del hombre*, México, Siglo XXI, 1985, p. 35.

[14] J. P. Sartre, *op. cit.*, p. 16.

ni ninguna naturaleza o esencia que la determine".[15] Únicamente porque la conciencia está libre de toda determinación, el *para-sí* es libertad capaz de crear y recrear su finitud.

Además de la finitud, la facticidad constituye una determinación ontológica del *para-sí*. Basta mirar atentamente la propia existencia para comprender que "más que parecer que 'se hace a sí mismo', el hombre parece 'ser hecho' por el clima y la tierra, la raza y la clase, el lenguaje, la historia de la colectividad de la que forma parte, la herencia, las circunstancias particulares de su niñez, los hábitos adquiridos, los grandes y pequeños acontecimientos de su vida".[16]

No han faltado los intérpretes que, al comentar este pasaje de *El ser y la nada*, confiesan su asombro. Ciertamente, en una primera aproximación, lo dicho por Sartre suena a determinismo. No obstante, interpretada como un elemento de la antropología fenomenológica del máximo representante del existencialismo ateo, la frase simplemente subraya el hecho de que el ejercicio de la libertad presupone la facticidad. Esto es, que el *para-sí* sólo descubre que la libertad es la textura de su ser al oponerse a lo dado.

El hombre es libertad situada, que se proyecta hacia sus propias posibilidades desde la facticidad. Vivimos en medio de un mundo donde operan las reglas del *en-sí*. De manera específica, Sartre distingue entre motivos y móviles. Se llama *motivo* "a la captación objetiva de una situación determinada en cuanto esta situación se revela, a la luz de cierto fin, como apta para servir de medio para alcanzarlo".[17] El móvil "es un hecho subjetivo. Es el conjunto de deseos, emociones y pasiones que me impulsan a realizar una determinada acción".[18]

Para que el motivo aparezca como tal se precisa de un móvil. El motivo nace de la apreciación objetiva de la situación del ser *para-sí*. Aun cuando Sartre admite que en cada situación hay elementos que ya están dados, no acepta que la presencia de éstos pueda ser causa de la acción. Entre motivo y móvil existe una estrecha relación. Por un lado, el móvil tiene su fundamento trascendente en el motivo; por otro, el motivo sólo aparece a la luz del móvil. Mientras que el motivo corresponde al plano del *en-sí*, el móvil corresponde al del *para-sí*.

Ser, para el *para-sí*, significa actuar. Y sólo se actúa en medio de una situación que de suyo está constituida por elementos dados (motivos). Pero la acción del hombre es autónoma. Elegir significa proponerse un fin, que se constituye en móvil de la acción. Sólo si hay un móvil puede haber un

[15] L. Gordillo, *op. cit.,* p. 18.
[16] J. P. Sartre, *op. cit.*, p. 507.
[17] *Idem*.
[18] *Ibidem*, p. 472.

motivo. Que haya motivos y móviles pone de manifiesto que el hecho de no poder no ser libre es la facticidad de la libertad, mientras que el hecho de no poder no existir es la contingencia de esta última.

La facticidad se expresa en la aparición de un sinnúmero de motivos, en cada situación. No obstante, los motivos sólo emergen a la luz de un móvil, cuyo fundamento es la libertad que distingue al ser *para-sí.* La resistencia que ofrece lo dado no constituye un límite de la libertad, sino que hace posible su afirmación. A fin de comprender lo antes dicho, es preciso recordar que ser libre no significa obtener lo que se quiere, sino autodeterminarse a querer. De entre los principales aspectos de la facticidad, destacan los siguientes.

Libertad, autoproyección y responsabilidad

El existencialismo sartreano sostiene que la libertad no es un atributo antropológico. La libertad no se distingue del ser del *para-sí*. No es que, en un primer momento, el *para-sí* sea y que luego "sea libre". En el *para-sí*, existir y ser libre se identifican: "la libertad no es *un* ser: es el ser del hombre, es decir, su nada de ser".[19]

Por ser una *nada de ser*, el ser *para-sí* carece de esencia. El sentido profundo de la tesis sartreana "la existencia precede a la esencia" es que, siendo nada, sólo por medio de la acción, el existente adquiere una esencia siempre abierta a modificaciones ulteriores. Que el *para-sí* esté condenado a existir más allá de su esencia significa que continuamente está creándose a sí mismo, sin llegar nunca a completarse. El ser *para-sí* está "enteramente abandonado, sin ayuda de ninguna clase, a la insoportable necesidad de hacerse existir hasta el último detalle. Así, la libertad no es un ser: es el ser del hombre, es decir, su carencia de ser".[20]

Para Sartre, el ser del *para-sí* es nada. Y el nombre de esa nada es libertad. Como advierte Fatone, "la libertad es el sueño orgulloso de no ser nada, de ser siempre otra cosa que lo que se es".[21] Más que *ser* (un animal racional, un ser político, una creatura racional, una substancia pensante, entre otros), el *para-sí* es un proyecto de ser finito.

La libertad de la que habla Sartre es paradójica: "infinita, la libertad es, sin embargo, libertad de finitud".[22] Su infinitud se refiere al dato de que la

[19] *Ibidem*, p. 67.

[20] *Ibidem*, p. 467.

[21] Sonia Picado, "Jean-Paul Sartre: una filosofía de la libertad", *Revista de la Universidad de Costa Rica*, núm.15-16, 1964, p. 312.

[22] *Idem*.

libertad sólo conoce dos límites. El primero es la muerte y el segundo es la libertad del otro, puesto que sólo la conciencia puede limitar a la conciencia. Aun si el *para-sí* estuviera solo en el mundo y fuera inmortal, seguiría siendo un ser finito que sólo de manera gradual llega a ser "tal" o "cual", proyectándose hacia sus posibilidades.

¿Qué significa ser libre? En *La edad de la razón*, Sartre sostiene que ser libre es hacer lo que a cada quien le parezca, sin tener que asumir la responsabilidad de los propios actos ante nadie que no sea uno mismo. Al momento de actuar, el ser *para-sí* no dispone de ningún tipo de ayuda fuera de sí mismo. Cada decisión tiene el carácter de lo absoluto, ya que, "si la realidad humana estuviera definida, pensada de antemano, ¿qué le quedaría al hombre por decidir?, ¿qué imposiciones externas recibiría el hombre? Sólo la existencia puede proyectarse fácticamente en el mundo por la propia decisión del hombre, todo depende de él".[23]

El ser del hombre es nada. Por un lado, la nada tiene el sentido negativo de la ausencia de ser. Por otro lado, la conciencia es la responsable de que la nada advenga al mundo. La nada constituye la posibilidad positiva que el *para-sí* tiene de ser, mediante la autoproyección. Sólo porque su ser es nada, la libertad es la textura del ser del *para-sí.*

El proyecto que el *para-sí* es no sólo decide sobre el significado de las acciones particulares que lo aproximan a su realización; también hace posible la fundación del sentido del *en-sí*. Según Sartre, "nosotros elegimos el mundo —no en su contextura en sí, sino en su significación— al elegirnos".[24] La articulación del mundo es un reflejo del *para-sí.* Es trascendiendo la facticidad hacia la proyección de sí mismo como el *para-sí* hace aparecer el mundo.

Con el propósito de explicar lo anterior con un ejemplo, cabe afirmar que el proyecto de triunfar en el mundo del arte supone, entre otros atributos, el talento personal. De hecho, quien aspira a ser reconocido como artista puede o no poseer talento, genialidad o inspiración. No obstante, la carencia de tal atributo sólo se convierte en un obstáculo, a la luz de proyecto existencial de ser artista. Nada de eso le importaría al individuo en cuestión si su proyecto se convirtiera en corredor profesional. Aquello que el ejemplo pone de manifiesto es que la situación sólo existe gracias a la libertad. El mundo no tiene una constitución propia: su sentido sólo aparece a la luz del proyecto del *para-sí*.

Al fundar el sentido del mundo, el proyecto del *para-sí* decide sobre el coeficiente de adversidad de lo dado. En tanto que ser situado, el *para-sí* no está en condiciones de prever la totalidad de las consecuencias positivas o

[23] L. Gordillo, *op. cit.,* p. 9.

[24] J. P. Sartre, *op. cit.*, p. 488.

negativas de sus actos. Sin embargo, eso no cancela la responsabilidad ética. Incluso lo inesperado pudo haber sido considerado, en tanto que posible, gracias a la imaginación.

El proyecto fundamental del *para-sí* determina el sentido de las acciones que conducen a la realización del primero. Cabe señalar que, lejos de lo que pudiera pensarse, no siempre es fácil distinguir el proyecto fundamental respecto de los proyectos secundarios. La dificultad radica en que "no existe ningún baremo *a priori* al cual referirse para decidir sobre esa relación [...] el para-sí [...] no inventa sólo los fines primarios y secundarios, sino también, a la vez, todo el sistema de interpretación que permite poner en conexión los unos con los otros".[25]

El hombre es nada. Por eso mismo, está obligado a obrar para devenir alguien. En el ejercicio de su libertad, el *para-sí* será lo que decida hacer de sí mismo, por medio de la acción. La libertad no es nada anterior a la acción. La acción realiza la libertad. Pues, como advierte Sartre: "Soy, en efecto, un existente que se entera de su libertad por sus actos".[26]

Ser libre no significa obtener lo que se quiere, significa determinarse a querer por sí mismo. Pensar que, por el solo hecho de querer algo, es posible obtenerlo, es olvidarse de la facticidad. La libertad no supone la negación de la facticidad sino su trascendimiento. Al realizarse, la libertad rebasa lo dado y dota de sentido el mundo y la presencia del otro en tanto que objeto. Por tanto, "las resistencias que la libertad devela en lo existente, lejos de constituir para ella un peligro, no hacen sino permitirle surgir como libertad".[27] De ahí que, refiriéndose a la facticidad, Sartre afirme: "El significado de mi sitio sólo deriva de la libertad que soy: Sólo en el acto por el cual la libertad ha descubierto la facticidad y la ha aprehendido como sitio, este sitio así definido se manifiesta como traba a mis deseos".[28] "La temporalidad vivida designa el modo de ser de un ser que está arrojado en el mundo, volcado hacia afuera y condenado a lanzarse a sí mismo hacia alguna dirección, sin poder tomar como guía un criterio dado de antemano. En conformidad con el humanismo existencial de Sartre, 'el ser humano es un ser libre. El hombre está siempre fuera de sí mismo. Proyectarse y perderse más allá de sí es lo que hace al hombre existir'".[29]

[25] *Ibidem*, p. 496.
[26] *Ibidem*, p. 465.
[27] *Ibidem*, p. 508.
[28] *Ibidem*, p. 519.
[29] Santosh Kumar, "A critical analysis of Sartre's existential humanism", *Indian Philosophical Quarterly,* XXX, núm. 3, 2003, p. 578.

El ser del hombre, en tanto que proyecto de ser, no está dado, sino que se va realizando mediante la acción. Actuar es transformar lo dado, con vistas a un fin. La nada como deficiencia es el origen de la acción. La acción supone el reconocimiento de la carencia, que el proyecto ilumina; es decir, de "un posible deseado y no realizado".[30] En la acción, la intencionalidad se dirige a lo faltante, a lo que está por hacerse. La acción establece un vínculo entre la situación actual del ser *para-sí* y una situación aún no existente, a la cual aspira.

Por cuanto su ser no está dado, sino que está siempre por hacerse, para llegar a *ser alguien*, el *para-sí* está forzado a proyectarse hacia sus posibilidades. Ahora bien, si su ser está en continuo devenir, ¿qué unifica la vida del *para-sí*? La respuesta de Sartre es que, del proyecto del *para-sí,* emana el significado de cada una de sus acciones. La acción "no es el simple efecto del estado psíquico anterior y no depende de un determinismo lineal, sino que, por el contrario, se integra como estructura secundaria en estructuras globales y, finalmente, en la totalidad de lo que soy. Si no fuera así, debería comprenderme o como un flujo horizontal de fenómenos cada uno de los cuales estaría condicionado en exterioridad por el precedente, o como una sustancia que sustenta el fluir".[31]

En la acción se expresa la estructura temporal de la existencia, puesto que "el fin o temporalización de mi futuro implica un motivo [o móvil], es decir, indica hacia mi pasado, y el presente es surgimiento del acto".[32] El móvil sólo es captado como tal a la luz de un fin cuya realización se espera que tenga lugar en el futuro. Los actos que se realizan en el presente no están determinados por el pasado; sólo se explican por la nihilización del pasado hacia el futuro. La libertad es la posibilidad permanente de romper con lo dado y con el pasado.

Ningún aspecto de la constitución personal del *para-sí* es definitivo. En cualquier momento, el *para-sí* puede nihilizar su pasado, hacer que surja el instante y reinventarse. Ni siquiera el proyecto fundamental que distingue a un *para-sí* de otro está dado de forma definitiva, sino que tiene que ser reasumido constantemente para mantenerse.

Siempre se puede interrumpir el proyecto que da unidad a la propia vida y hacer que surja el instante, puesto que el único límite de la libertad es la libertad misma. El proyecto está siempre amenazado por el instante. La existencia asume un nuevo comienzo cuando "ciertos procesos surgen sobre el desmoronamiento de procesos anteriores".[33]

[30] J. P. Sartre, *op. cit.*, p. 460.
[31] *Ibidem*, p. 484.
[32] *Ibidem*, p. 463.
[33] *Ibidem*, p. 491.

Libertad, angustia y mala fe

La libertad es irrenunciable e ineludible. Sin embargo, de ello no se sigue que sea válido elegir de forma caprichosa. Al elegirse, el *para-sí* debe tener en mente que toda creación de valores supone una angustiosa responsabilidad. La acción individual no sólo decide aquello que vale en la esfera personal. Al elegirse, de modo indirecto, cada *para-sí* determina lo que vale para todos los hombres.

Asumir la condena de la libertad implica darse cuenta de que la elección de sí mismo a la que el *para-sí* está forzado; no puede simplemente apoyarse en las normas preestablecidas. Para orientarse en la vida, no basta aceptar acríticamente los valores vigentes en la sociedad a la que se pertenece, ni tomar como modelo el actuar del otro. Pues, en última instancia, quien decide que los valores vigentes y las acciones del prójimo pueden valer como modelo de acción es el *para-sí*.

La libertad absoluta lleva consigo una responsabilidad absoluta. El *para-sí* está condenado a llevar sobre sus hombros todo el peso del mundo, sin que nadie pueda aliviar su carga. Todo lo que le ocurre al *para-sí* es resultado de su elección. El *para-sí* es el único responsable de sí mismo.

La libertad absoluta entraña una responsabilidad moral absoluta. El *para-sí* no es responsable de su ser, pero es absolutamente responsable de su manera de ser. El reconocimiento de tal relación constituye el origen de la angustia. El *para-sí* se angustia ante sí mismo: ante la libertad que él *es*. En palabras de Sartre, "en la angustia frente al proyecto único y primero que constituye mi ser, todas las barreras, todas las barandillas se vienen derrumban, nihilizadas por la conciencia de mi libertad".[34]

Sartre retoma la distinción entre *miedo* y *angustia* hecha por Kierkegaard y afirma que, mientras el miedo surge del contacto de la conciencia con algo susceptible de ser identificado claramente, la angustia es un estado de ánimo que surge en el *para-sí*, a consecuencia del reconocimiento de su nada de ser. De lo anterior se desprende que "el miedo y la angustia son mutuamente excluyentes, ya que el miedo es aprehensión irreflexiva de lo trascendente y la angustia es aprehensión reflexiva del sí-mismo".[35]

La angustia es el fenómeno que pone de manifiesto la libertad del *para-sí*. En la angustia, el *para-sí* reconoce que sus elecciones siempre han podido ser distintas, lo cual evidencia la precariedad de toda decisión. Aquello que la angustia le revela al *para-sí* es la fragilidad y la finitud de todo proyecto fundamental.

[34] *Ibidem*, p. 75.
[35] *Ibidem*, p. 65.

En la angustia, el *para-sí* se reconoce que su ser es libertad. Aquello que la angustia saca a la luz es que, como señala Fatone, "la libertad es el sueño orgulloso de no ser nada, de ser siempre otra cosa que lo que se es".[36] Tal reconocimiento conduce al *para-sí* a la comprensión de que no hay móviles de la acción en sí mismos, puesto que, en todos los casos, dependen del proyecto fundamental. "La libertad humana trae consigo los sentimientos de angustia, desamparo y desesperación. Angustia ante el hecho de que es uno mismo el responsable de sí mismo y de los demás; desamparo porque la elección se hace en soledad, no existe una tabla de valores en donde apoyarse, ni ningún signo que nos indique la conducta a seguir; y desesperación porque no es posible un control completo de la realidad en la realización del proyecto".[37]

La función anonadadora de la conciencia es la condición de posibilidad de que, en cada caso, el *para-sí* pueda dotar de sentido su existencia mediante la acción creadora. Y de entre todas las negaciones, la más importante es aquella que le permite reconocer aquello que le falta para ser plenamente. De ella deriva la posibilidad de que el *para-sí* niegue su pasado y proyecte su vida en otra dirección.

Para rehuir a la angustia, el *para-sí* se refugia en la *mala fe*. Obrar de *mala fe* es conceder una autoridad incuestionable a ciertos juicios que no están sustentados por la razón ni por la experiencia. Es dar por supuesto que tal o cual ideal o doctrina, con base en la cual se busca justificar determinada decisión, es verdadera en sí misma. La pretensión de quien actúa de *mala fe* es quedar a salvo de la angustia mediante la postulación de una comprensión cosista de los valores, que hace de éstos realidades subsistentes de por sí.

La *mala fe* permite al *para-sí* refugiarse en alguna clase de determinismo, a fin de evitar ser presa de la angustia. El propósito último de quien se deja arrastrar por la *mala fe* es descargarse de la responsabilidad absoluta que entraña la libertad absoluta. Así, por ejemplo, actúa de la *mala fe* el profesionista que, en vez de aceptar que su fracaso es el resultado de sus elecciones, con la intención de justificarse ante otros y ante sí mismo, apela a la finitud de la condición humana, a su mal temperamento, al orden preestablecido del mundo del que forma parte, al inconsciente, a la influencia de la economía en la constitución de la conciencia, a la Providencia, entre otros.

La *mala fe* es un recurso que permite al *para-sí* escapar de la responsabilidad derivada de su acción libre, mediante la apelación a lo dado. Un ejemplo de *mala fe* consiste en sostener que nuestras elecciones y proyectos

[36] S. Picado, *op. cit.,* p. 312.

[37] Giraldo Ramírez, "De la condena a la libertad en Sartre a la esperanza creíble en Kierkegaard", *Escritos,* vol. 18, núm., 40, 2010, pp. 191-192.

están determinados por deseos o tendencias inconscientes, contra las cuales nada podemos hacer. Otro caso de *mala fe* consiste en sostener que, si tomamos tales o cuales decisiones, es debido a que nuestras pasiones orientan nuestra libertad, por lo que no somos libres de querer cualquier cosa, sino sólo aquello que se adecue a los movimientos de nuestras pasiones. ¿Cuál es la raíz existencial de tales concepciones? El deseo de "experimentar nuestros caracteres como estables: el esencialismo psicológico es tranquilizador y obvia el esfuerzo que se requiere para transformar los patrones de comportamiento y respuesta que ya hemos establecido".[38]

Una variante más de *mala fe* es la apelación al destino, mediante la cual se busca enmascarar el hecho de que estamos condenados a la libertad. La *mala fe* puede adoptar dos modalidades fundamentales, "dependiendo de si el individuo evade la angustia […] a través de una identificación con la facticidad (por ejemplo, el alcohólico que está 'curado' de una vez por todas) o niega la fuerza de las circunstancias para navegar en el ámbito de la pura posibilidad".[39]

Antes que una idea, la *mala fe* es una conducta que, al intentar negar la libertad, la confirma; pues el hecho de que el *para-sí* pretenda negarse a sí mismo en tanto que libertad presupone que su ser es libertad. La libertad puede quedar encubierta a causa de la *mala fe*, pero no puede ser negada. La *mala fe* es una estrategia destinada al fracaso, porque la elección que el hombre hace de sí es absoluta. Sin importar lo que el *para-sí* diga para justificar sus actos y omisiones, él es quien constituye como tales los motivos y móviles que lo llevan a actuar.

Por cuanto no hay valores ni aspectos de la facticidad que de suyo provoquen la acción del *para-sí*, toda elección es absurda. El absurdo no deriva de la ausencia de razones para actuar, sino del dato de que toda acción tiene por fundamento único la libertad del ser *para-sí*. Es el *para-sí* quien decide aquello que vale como móvil de la acción.

El comportamiento que se opone a la *mala fe* es la autenticidad. Quizás, la mejor descripción que ha hecho Sartre de la autenticidad se encuentra en *Anti-Semite and Jew* (1946), que, a la letra dice: "La autenticidad consiste en tener una conciencia verdadera y lúcida de la situación; en asumir las responsabilidades y los riesgos que ello envuelve; en aceptar el premio y la humillación y a veces el horror y el odio".[40]

[38] Christina Howells, *Sartre. The Necessity of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 2.

[39] T. Flynn, *op. cit.,* p. 71.

[40] *Ibidem*, p. 70.

¿Tiene sentido la existencia? La respuesta sartreana: problemáticas implícitas

La existencia no puede ser demostrada, puesto que no es un predicado lógico, sino algo que se muestra. La tarea de la fenomenología es la descripción de la relación entre el ser *en-sí* y el ser *para-sí*; entre el ser de los objetos y la conciencia, a partir de los actos intencionales en los cuales se hace referencia a las cosas y al prójimo. "Las cuestiones típicas de la fenomenología no son, pues, cuestiones sobre la existencia o no existencia de los objetos de los que podemos tener experiencia, sino sobre el sentido de la experiencia de esos objetos. Esta conversión temática es el propio ejercicio de la reducción fenomenológica".[41]

La fenomenología, en tanto que análisis de la conciencia intencional, no tiene por propósito demostrar la existencia del mundo ni del prójimo, concebidos como realidades independientes de la conciencia. Su tarea es dar razón de las cosas y de la existencia de los otros, en tanto que fenómenos. El problema de la fenomenología no es ofrecer argumentos para demostrar que el prójimo posee una realidad autónoma e irreductible al yo. El fenomenólogo tiene claro que del prójimo sólo es posible hablar a la luz de la experiencia suscitada por su *estar allí* fáctico.

A diferencia del ser *en-sí*, el ser *para-sí* es nada; es "lo que no es y no es lo que es". Por tanto, cabe afirmar que, "cuando se deja a un lado las abstracciones del ser en-sí y el ser para-sí en favor del agente individual concreto, estos conceptos funcionales [...] asumen los roles de 'facticidad' y 'trascendencia'", respectivamente".[42]

Por cuanto el ser del *para-sí* es nada, no hay naturaleza humana. El ser del *para-sí* no está dado. El *para-sí* sólo llega a ser proyectándose desde el pasado, en el presente, hacia el futuro. La única manera en que el *para-sí* puede llegar a ser alguien —no algo— es eligiéndose de forma absoluta, en medio de la facticidad.

El sentido de la vida humana es el resultado de la libre elección. La esencia del *para-sí* designa todas las características con las que surge en el mundo; es decir, su facticidad. Por otro lado, la existencia del *para-sí* apunta a la manera en la que se hace cargo de su ser, ejerciendo la libertad que lo define.

La proyección que el *para-sí* hace de sí mismo no sólo es absolutamente libre; ante todo, es absurda, toda vez que no existe ningún criterio absoluto, recurriendo al cual pueda decidir la manera en la que habrá de obrar

[41] Pedro Alves, "Empatía y ser-para-otro. Husserl y Sartre ante el problema de la intersubjetividad", *Investigaciones Fenomenológicas*, núm. 9, 2012, p. 14.

[42] *Ibidem*, p. 68.

para configurar su identidad. Porque el *para-sí* puede decidir cualquier cosa, el proyecto fundamental que él mismo es posee un carácter absurdo.

No hay criterios *a priori* con base en los cuales el *para-sí* pueda construir y evaluar su proyecto fundamental; es él y sólo él quien decide sobre el valor de sus elecciones. Por tanto, no viene al caso que se pregunte si su vida vale o no la pena. La respuesta se infiere de sus actos: si obró de tal o cual modo es porque consideró que eso era lo mejor, en dicha circunstancia. Puesto que el *para-sí* es el origen absoluto de cualquier valoración, preguntarse si la forma de vida que de hecho ha elegido es adecuada o no es un acto de mala fe.

El proyecto fundamental expresa la forma peculiar en la que el ser *para-sí* se esfuerza por alcanzar la unidad con el ser *en-sí*. Lo que todo hombre quiere es seguir siendo libertad y, al mismo tiempo, participar de la solidez y la estabilidad del *en-sí*, idea que Sartre expresa diciendo que el hombre es, fundamentalmente, deseo de ser. El deseo por antonomasia del *para-sí* es convertirse en una conciencia que se identifique con aquello de lo que es conciencia: con el ser *en-sí*.

Existir es el esfuerzo por transitar del *en-sí* al *para-sí*, por medio de la nihilización de lo dado. Si el ser *para-sí* pudiera conquistar los atributos del *en-sí*, se convertiría en su propio fundamento. No obstante, dicha síntesis es imposible, por cuanto implicaría la fusión de dos condiciones de ser que se excluyen mutuamente.

A lo largo de *El ser y la nada*, Sartre repite que el deseo del *para-sí* es devenir una conciencia que sea fundamento de su propio ser. La forma en que dicha idea se presenta varía dependiendo de la sección de la obra en la que aparece. Al referirse al propósito que subyace a las diversas relaciones con el prójimo, el filósofo asevera que el deseo profundo del *para-sí* es apoderarse de la libertad del prójimo, a fin de fundar su ser. No obstante, tras hacer el análisis fenomenológico de las relaciones con el prójimo, Sartre advierte que todas ellas desembocan en el fracaso, por cuanto el éxito de las mismas coincide con la negación de la libertad del prójimo, o bien con la afirmación del prójimo como libertad y la reducción del *para-sí* a objeto.

Lo dicho por Sartre es del todo congruente con la manera en que ha hablado del ser *para-sí*. Sin embargo, hacia el final de su obra más importante, tras reiterar que el deseo profundo del *para-sí* es fundar su ser por la pura conciencia que de sí toma, Sartre agrega que "a este ideal se le puede llamar Dios".[43]

Sartre afirma que el deseo de ser Dios constituye el significado último de los deseos y fines humanos. Dicho en sus propios términos: "puede decirse que lo que hace concebible mejor que nada que el proyecto funda-

[43] P. Sartre, *op. cit.*, p. 589.

mental de la realidad humana es que el hombre es el ser que proyecta ser Dios".[44] Al elegirse, el *para-sí* no hace más que darle un contenido concreto, una forma de realización, a su deseo de ser Dios. Y ese proyecto "de ser Dios que 'define' al hombre está estrechamente emparentado con una naturaleza o con una 'esencia humana".[45]

Desde mi punto de vista, la idea de que el hombre es "deseo de ser Dios" es del todo congruente con una antropología como la agustiniana. No obstante, resulta del todo contradictoria con la afirmación de que la conciencia es *nada*. Sartre afirma una y otra vez que el *para-sí* no es substancia y que no hay naturaleza humana. Pero afirmar que el *para-sí,* es "deseo de ser Dios" entra en conflicto con la tesis de que la conciencia está vacía.

El filósofo existencialista pretende salvar la contradicción, argumentando que aun cuando lo que todo hombre quiere es ser Dios, la manera en que intenta dar cumplimiento a su anhelo más profundo no está predeterminada, puesto que el *para-sí* es libertad. La manera en que cada *para-sí* se empeña en ser Dios es resultado de la libre elección: "en última instancia, en el proyecto de ser Dios, el deseo nunca es *constituido* por ese sentido, sino que, por el contrario, representa siempre una *invención particular* de sus fines".[46] El argumento, evidentemente, es poco persuasivo. Coincido en todo con un intérprete de Sartre cuando le objeta: "podría haber convertido a la estructura abstracta 'deseo de Dios' en elemento de la facticidad humana, pero tan pronto como la define como valor, y en la medida en que, para él, los valores son creaciones humanas, es como si los hombres todos eligiesen libremente ser Dios, mientras pudiesen al mismo tiempo teóricamente concebir proyectos diferentes; crear un valor distinto".[47]

La contradicción ya mencionada radica en que, por un lado, Sartre asevera que la conciencia es nada; pero, por otro, sostiene que es una nada determinada por una finalidad que ella no crea. Es relativamente sencillo aceptar que, si el hombre es deseo, es debido a su ser carente. Sin embargo, carencia y nada no son sinónimos. Es obvio que, para desear, primero hay que ser.

Lejos de lo que podría esperarse, tras afirmar que el hombre es deseo de ser Dios, Sartre no argumenta por qué, ni se da a la tarea de describir alguna conducta fundamental cuyo análisis ponga al descubierto la verdad de lo que sostiene. En vez de ello, considerando, quizás, que la cuestión está del todo clara, dirige su atención a la estructura del deseo. Al respecto, sostiene lo siguiente.

[44] *Idem*.
[45] *Idem*.
[46] *Ibidem*, p. 500.
[47] J. Martínez, *op. cit.,* pp. 184-185.

El deseo de ser sólo se explica por la carencia de ser del *para-sí*. La posición de lo faltante en relación con la existencia individual se da en tres dimensiones. En primer lugar, la conciencia reconoce lo que le hace falta para alcanzar la plenitud que anhela. Lo faltante sólo cobra realidad por su referencia al presente como "aquello a lo que le falta lo faltante". En segundo lugar, el reconocimiento de la carencia de ser que lo define sólo se manifiesta al *para-sí* cuando, al reflexionar sobre su pasado, identifica las posibilidades aún no realizadas. En tercer lugar, la carencia del *para-sí* apunta a una totalidad que ha sido desagregada por el faltante y que sólo podría ser restaurada por la síntesis del faltante y del existente: por lo fallido. Lo faltante sólo hace su aparición en la medida en que el *para-sí* trasciende su presente y se proyecta hacia el futuro.

Porque el *para-sí* es nada, a cada momento trata de constituirse como plenitud, por medio de la autoproyección. Toda vez que no hay naturaleza humana, el contenido específico de lo faltante (a lo que responde el proyecto del para-sí) no está dado de antemano, sino que tiene que ser creado. Tal es el origen de los valores. Se denomina valor a aquello que el *para-sí* desea para completar su ser.

El deseo de ser se expresa en las diversas actividades que el *para-sí* lleva a cabo. Las modalidades fundamentales en las que se expresa el deseo de ser son: ser, hacer y tener. Entre las tres actividades se da una estrecha relación. Por ejemplo, la expresión artística es un intento por poseer una realidad que trasciende a quien la produce. Por su parte, el hombre de ciencia tiene que apropiarse del objeto de conocimiento. Tanto el arte, como el conocimiento constituyen modalidades del tener.

Tener y hacer son las dos modalidades en las que se expresa el deseo de ser del *para-sí*. Poseer es unirse al objeto poseído en la apropiación. Al poseer el objeto, lo que se busca es constituir con él la unidad poseedor-poseído. Tanto en el intento por "hacer", como en el de "tener", se expresa un deseo de apropiación del *en-sí*; un profundo anhelo de ser uno con la objetividad. Al poseer un objeto, aquello que se pretende es su interiorización, que consiste en hacer de éste una prolongación del propio ser.

El significado profundo del tener es el intento del *para-sí* de apropiarse del ser *en-sí poseído*. De acuerdo con Sartre, *ser en el mundo* es desear poseer el mundo. Lo que equivale a captar la totalidad de lo dado como aquello que le hace falta al *para-sí* para convertirse en un ser *en sí-para sí*; de donde se sigue que, reducido a su esencia, el deseo de tener es deseo de ser.

El *para-sí* se apropia del mundo por medio de la posesión de objetos. En un sentido profundo, la posesión responde a una finalidad ontológica y no utilitaria. En su intento de posesión del *en-sí*, lo que el *para-sí* quiere es apropiarse del ser de este último.

La posesión es un proyecto condenado al fracaso; ya que poseer al *en-sí* no es lo mismo que apropiarse de su ser, a fin de devenir *en sí-para sí*. Por cuanto la posesión remite siempre al ser *para-sí*, puede incurrirse en el error de pensar que se es lo que se posee. Pero no se trata más que de una ilusión, que se esfuma cuando el objeto poseído se daña, desaparece o le es arrebatado al *para-sí*.

En todo caso, la apropiación es una tarea permanente: no basta con un solo intento. A fin de poseerlo, el *para-sí* tiene que demostrar que el objeto es suyo. Y la forma más efectiva de hacerlo es mediante la utilización del mismo. El empleo del útil lo incorpora al proyecto del *para-sí*, pero no cancela su trascendencia.

Conclusión

La diferencia entre el ser *en-sí* y el ser *para-sí*, entre el ser y la nada, consiste en que, mientras el primero es plenitud de ser, el segundo es proyecto de ser. El ser *para-sí* se distingue del ser *en-sí*, en virtud de su falta de determinación. La objetividad está dada de una vez por todas, es opaca y compacta. Por el contrario, mediante el ejercicio de la libertad que lo define, el ser *para-sí* se sitúa más allá de toda facticidad.

Pese a sus notables diferencias, tanto el ser *en- sí* como el ser *para-sí* son absurdos. No hay modo de saber por qué hay ser pudiendo no haberlo. Tampoco es posible entender por qué ni para qué existe cada uno de nosotros, pudiendo no haber nacido. Al igual que el ser *en-sí*, el *para-sí* está de más por toda la eternidad.

En el principio, a lo largo de ese camino errante que es la existencia y al final de la misma, lo que impera es el absurdo. Dado que la existencia carece de justificación, es tarea de la conciencia individual fundar el sentido de su *ser en el mundo*. El *para-sí* no es fundamento de su ser; sin embargo, es el responsable absoluto de su modo de ser. No puede justificar su existencia, pero está forzado a elegir la manera como quiere vivir.

El *para-sí* no es fundamento de su ser. Sin embargo, tiene el poder absoluto de decidir sobre su modo de existencia, porque su *nada de ser* tiene por esencia la libertad. No es que el hombre, en tanto que entidad racional o criatura, tenga por atributo la libertad. La libertad es la textura del ser del *para-sí*.

La libertad es la posibilidad que tiene la existencia de proyectarse en cada situación. Libertad y situación se implican mutuamente. En un sentido, el *para-sí* existe como ser en situación; por otro lado, la situación adopta un determinado aspecto, a la luz de la libertad que se proyecta hacia el futuro.

De suyo, el hombre es nada: sólo llega a ser, en la medida en que se proyecta como libertad situada. Por el solo hecho de existir, el *para-sí* está condenado a realizar la libertad que lo define. Es decir, a proyectarse desde su pasado, en el presente, hacia el futuro, con el fin de alcanzar lo que, desde su punto de vista, le falta para ser plenamente.

La conciencia de la libertad absoluta que lo define suscita en el *para-sí* la angustia. Gracias a esta última, el *para-sí* cae en la cuenta de que sus actos no pueden fundarse en ninguna objetividad, puesto que no hay ninguna ley eterna a la que pueda apelar para determinarse como sujeto moral.

Tan pronto se comprende que el *para-sí* está condenado a la libertad, la pregunta por el sentido de la existencia adquiere nuevas dimensiones. Ante la imposibilidad de fingir la existencia de una esencia humana a realizar, la libertad que somos se revela como una condición absoluta.

Sólo por un acto de mala fe, promovido por el deseo de huir de la angustia, el *para-sí* puede enmascarar la responsabilidad absoluta que lleva consigo una libertad absoluta. Quien a toda costa pretende evitar la angustia se empeña en enmascarar el hecho de que está condenado a ser libre. Así, en vez de aceptar que los valores que cotidianamente se tienen por absolutos son "trascendencias puestas y mantenidas en su ser por mi propia trascendencia, se supondrá que me las encuentro al surgir en el mundo: vienen de Dios, de la naturaleza, de 'mi' naturaleza, de la sociedad".[48] Con todo, la mala fe está destinada al fracaso. De forma inevitable, el *para-sí* descubrirá en algún momento que no es posible apelar a ninguna instancia objetiva para decidir cómo se tiene que actuar en cada situación.

La idea central de *El ser y la nada* es que existir significa asumirse como proyecto: Lo que quiere decir: aceptar que, por ser nada, el *para-sí* está forzado a darse una identidad personal o una esencia, por medio de la acción.

La antropología sartreana niega que sea posible jerarquizar los posibles proyectos fundamentales. El *para-sí* debe decidir libremente quién quiere llegar a ser, sin considerar más perspectiva que la suya; ya que el solo intento de solicitar al prójimo algún tipo de orientación existencial es un acto de mala fe; esto es, un intento de huida ante el vértigo de la libertad.

El proyecto existencial expresa la peculiar manera en que el ser *para-sí* se esfuerza por *ser plenamente.* Qué entiende cada *para-sí* por "plenitud" depende de la forma en que lo faltante se hace presente en su existencia. Probablemente, quien piensa que la acumulación de bienes materiales es la mejor manera de adquirir algún tipo de seguridad frente a la contingencia del mundo y de la propia existencia, no tendrá problema con despojar de sus posesiones al que, en virtud de debilidad, no puede oponer resistencia. Alguien más para quien la plenitud esté asociada a la obtención de conocimiento no tendrá reparos en ir en contra de los derechos humanos de los

[48] P. Sartre, *op. cit.*, p. 466.

pacientes, si a cambio de ello logra desarrollar una vacuna contra el cáncer. A la luz de la antropología fenomenológica de Sartre, dado que toda elección es absurda, todo está permitido, con tal que se asuma la responsabilidad absoluta que se deriva de la libertad absoluta.

Las preguntas que deja abiertas la concepción sartreana de la libertad son: ¿efectivamente cualquier proyecto fundamental, por ser auténtico es legítimo?, ¿cualquier medio para dar alcance al proyecto fundamental es válido? Si tanto la legitimidad, como la validez de lo que se quiere y del camino por medio del cual se pretende dar alcance a lo deseado lo decide cada *para-sí* de forma absoluta, la pregunta misma carece de sentido. Todo parece indicar que, mientras el *para-sí* obre de forma auténtica, no importa que sus acciones dañen a otros.

No obstante, la diversidad de proyectos fundamentales, el deseo de todo *para-sí* es *ser* plenamente; razón por la cual, hacia el final de *El ser y la nada*, Sartre afirma que el deseo de plenitud y el deseo de ser Dios se identifican. Al respecto, sólo puedo decir que la idea de que el hombre es deseo de ser Dios está en franca contradicción con la afirmación de que la conciencia es *nada*, que Sartre presenta desde las primeras páginas de su obra más reconocida.

El filósofo existencialista pretende salvar la contradicción argumentando que, aun cuando lo que todo hombre quiere es ser Dios, la manera en que intenta llegar a serlo no está predeterminada en sentido alguno, puesto que el *para-sí* es libertad. Empero, no se puede afirmar que el *para-sí* es deseo de ser Dios y, al mismo tiempo, mantener la tesis de que la conciencia es una nada de ser, puesto que, para desear, primero hay que ser.

De acuerdo con Sartre, aquello que define al *para-sí* es su deseo de ser Dios. Pero eso no significa que disponga de alguna indicación innata de la manera en que debe obrar para darle cumplimiento a su anhelo. A la pregunta ¿cómo debe vivir el *para-sí* para alcanzar la plenitud a la que aspira?, Sartre responde que se trata de un falso problema, toda vez que el *para-sí* se entera de su libertad por sus actos.

En cada caso, la manera en que de hecho vive el *para-sí* es, desde su propia perspectiva, la mejor, ya que, de otro modo, habría elegido algo distinto, de donde se desprende que "las orientaciones éticas para la perfectibilidad de la libertad humana tienen que ser proyectadas sin intentar elevarlas a una teoría moral definitiva o a un sistema con una arquitectónica acabada".[49]

La evaluación de la vida y el comportamiento de los demás es el resultado de un ejercicio de autoproyección; no tiene sentido preguntar ¿cómo debe vivir el *para-sí*, a fin de llegar a ser plenamente? Cada una de las posibles respuestas tendrá por fundamento el proyecto existencial del ser *para-sí*

[49] Raúl Fornet, "Sartre o la ética como proyecto de vida con subjetividad", *Educaçao e Filosofia*, núm. 32, 2002, p. 182.

en cuestión. Pero ninguna de las posibles respuestas puede tomarse como universalmente válida. En cada caso, la libertad del *para-sí* es el origen de toda valoración.

En las últimas páginas de *El ser y la nada*, tituladas "Perspectivas morales", Sartre aborda la relación entre ontología y ética. Allí sostiene que, aun cuando toda reflexión ética presupone un determinado discurso antropológico y ontológico, la ontología fenomenológica no puede decidir nada sobre el contenido de la ética. La explicación de lo anterior es que el propósito de la ontología sartreana no es ofrecer cursos de acción universales, válidos para todos los hombres, sino propiciar que el *para-sí* caiga en cuenta de que sólo él puede, por sí mismo y desde sí mismo, fundar el sentido de su existencia.

No obstante, queda la duda: ¿cómo nos relacionamos con los valores éticos? La respuesta de Sartre es que únicamente al rechazar las determinaciones de lo dado, al negar que la facticidad incide en sus decisiones, el *para-sí* se constituye plenamente como agente moral. El *para-sí* está condenado a ser libre. Ahora bien, "la idea de que el hombre está condenado a la libertad expresa de esta suerte la vocación ética del ser humano; vocación que el hombre debe convertir en destino propio, si es que quiere dar sentido humano a su vida. La libertad, en tanto que capacidad de recuperación de lo humano en cada hombre o en tanto que posibilidad de subjetivación, es a la vez fuente y finalidad del proyecto ético. Sin libertad no hay proyecto ético, pero sin la praxis del proyecto ético no hay realización de la libertad. La libertad se hace en la práctica de la autodeterminación".[50]

La libertad absoluta implica una responsabilidad absoluta. Asumirse como ser libre supone estar dispuesto a afrontar las consecuencias morales que se derivan del proyecto existencial elegido. Ser libre significa hacerse cargo de la manera en que las propias decisiones afectan al prójimo.

Por más seductora que resulte la idea de libertad absoluta, que trae consigo una responsabilidad igualmente absoluta, *El ser y la nada* "no provee un entorno muy prometedor para la ética. El hombre es descrito como una 'pasión inútil', perpetuamente frustrada en su deseo de autoidentificación, incapaz de escapar a la mala fe".[51] Tal parece que la única distinción entre el hombre "inauténtico" y el filósofo es que, mientras el primero se refugia en la mala fe de forma inadvertida, el segundo sabe que no puede ser de otro modo.

[50] *Ibidem*, 187.

[51] Ch. Howells, *op. cit.,* p. 35.

LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN FRENTE A LOS DISCURSOS DE ODIO Y OTROS DISCURSOS PERNICIOSOS

Carolina Terán Hinojosa *

Resumen En el presente trabajo hablo de las tensiones entre el ejercicio de la libertad de expresión y las medidas de regulación de este derecho. En la primera parte explico los argumentos centrales por los que se defiende la libertad de pensamiento y debate en *Sobre la libertad,* de John Stuart Mill. Me enfoco, principalmente, en las razones epistémicas y el papel principal del principio utilitarista del daño que lo llevan a sostener el ejercicio casi irrestricto de la libertad de expresión. En la segunda parte reviso la tipificación internacional contemporánea de los discursos de odio con el objetivo de señalar algunas dificultades en el establecimiento de los límites de la censura legítima, si bien el consenso liberal es que deben ser regulados. Finalmente, considero dos ejemplos concretos de discursos donde es todavía más difícil identificar si su censura está justificada por transgredir el principio utilitarista del daño: los discursos terraplanistas y los discursos antivacunas.

Abstract In this paper I look at the tensions between the exercise of free speech and the measures to regulate this right. First, I will explain the central arguments by which Liberty of Thought and Discussion is defended in *On Liberty* by John Stuart Mill. I will focus mainly on the epistemic reasons and the main role of The Harm Principle that lead him to sustain the almost unrestricted freedom of speech. Secondly, I will review the contemporary international classification of hate speech to point out some difficulties in establishing the limits of legitimate censorship, although the liberal consensus is that they should be regulated. Finally, I will consider two concrete examples of speeches where it is even more difficult to identify whether their censorship is justified by transgressing The Harm Principle: flat-earth and anti-vaccine speeches.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Libertad de expresión, liberalismo, utilitarismo, censura, discurso de odio

Keywords
Free speech, liberalism, utilitarianism, censorship, hate speech

Probablemente es un lugar común la idea de que los cambios acelerados provocados por el desarrollo de las tecnologías de la información y la avasalladora digitalización de nuestras formas de vincularnos prometen un mundo de libertades. Entre ellas, tiene un lugar especial la libertad de expresión, tesoro del pensamiento liberal y protegido como derecho humano en las democracias modernas. No obstante, hoy en día son manifiestas las tensiones entre la necesidad de gozar de la libertad de pensar y expresar nuestras ideas y los daños que, de manera latente o en acto, entraña la expresión de algunas de ellas. Todo esto, además, se intensifica en un contexto de sociedades cada vez más capaces de producir y transmitir información que en algunas ocasiones resulta falsa, incierta o parcialmente verdadera.

En el presente texto abordaré algunas tensiones entre el ejercicio de la libertad de expresión y las medidas de regulación de este derecho. Me interesa señalar, en primer lugar, la importancia que la libertad de expresión posee para la tradición liberalista que se remonta a John Stuart Mill. Después, hablaré de casos donde se presenta, de manera clara, la necesidad de una regulación de esta libertad, como son los discursos de odio. Finalmente, me referiré a otros discursos donde la regulación no parece clara y, aun así, se presentan como discursos nocivos o perniciosos que nos permiten apreciar los problemas no resueltos del ejercicio de este derecho en las democracias liberales.

La defensa de la libertad de pensamiento y de discusión en *Sobre la libertad*

El 7 de julio de 2020 se publicó *A Letter on Justice and Open Debate*, mejor conocida como la *Harper's Letter* por haber sido publicada en la *Harper's Magazine.* La Carta fue encabezada por el escritor Harper*,* Thomas Chatterton Williams, y fue firmada por 150 personalidades, entre las que destacan Noam Chomsky, Margaret Atwood y J. K. Rowling. En ella, se denuncian las actitudes morales y compromisos políticos que, en el marco de las

protestas por la justicia social y racial, tienden a debilitar el debate público y la tolerancia de las diferencias. Si bien se celebra la resistencia frente a la amenaza que Donald Trump representa para el liberalismo y la democracia, la Carta también condena enfáticamente el clima de censura al que las opiniones diversas en una sociedad democrática son sometidas. Editores despedidos por aprobar artículos controversiales, periodistas censurados por escribir sobre ciertos temas y profesores investigados por citar obras de literatura son algunos de los ejemplos del creciente ambiente de escarnio público y punitivismo al que las ideas disidentes son sometidas.

El argumento central de la *Harper´s Letter* contra la censura es que la restricción del debate es nociva para la democracia, pues “la manera de vencer malas ideas es exponiendo, argumentando y persuadiendo, y no mediante el silenciamiento o el deseo de que desaparezcan”.[1] Asimismo, la Carta pone en entredicho reducir la cuestión de la censura a un conflicto irreconciliable entre justicia y libertad y exhorta a la preservación de una cultura en la que sea posible el desacuerdo sin repercusiones profesionales, ya que éste es indispensable para el desarrollo mismo de la escritura. Como se ha mencionado, la *Harper's Letter* fue firmada por un gran número de escritores, periodistas, profesores universitarios, poetas, politólogos, divulgadores de la ciencia y demás, de muy distintas formaciones y compromisos ideológicos. No obstante, el consenso que reunió a todas estas personalidades puede explicarse, en parte, porque se recuperan argumentos clásicos en defensa de la libertad de expresión delineados magistralmente en uno de los textos fundantes del liberalismo político: *Sobre la Libertad,* de John Stuart Mill.

El papel del Principio del daño en la defensa de la libertad

El ensayo *Sobre la libertad* es uno de los manifiestos más importantes de la teoría ético-política que fundamenta el ideario de las democracias liberales modernas. El tema central de la obra es la libertad civil y los límites del poder que puede ejercer la sociedad sobre un individuo,[2] y su objetivo es establecer el principio que sostiene que “el único fin por el cual la humanidad está autorizada, individual y colectivamente, en interferir con la libertad de acción de cualquiera de sus miembros es la propia protección. Que el único propósito por el cual el poder puede ser legítimamente ejercido sobre

[1] *Harper's Magazine*, “A letter on justice and open debate”, s. l., 2020 [en línea], https://harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate/

[2] John Stuart Mill, “On liberty”, *Essays on Politics and Society*, Toronto, Toronto University Press, 1977, p. 217.

cualquier miembro de una comunidad civilizada, contra su voluntad, es prevenir que dañe a otros”.[3]

Este principio es conocido como el *Principio del daño* y, mediante su establecimiento, Mill habría tratado de resolver la constante tensión entre la libertad individual, máximo valor del liberalismo ético y político y la intervención social y estatal en la esfera individual.

Como el propio J. S. Mill lo explica, el problema de la libertad civil ha estado presente a lo largo de la historia de la humanidad, bajo la forma de una tensión perenne entre la libertad y la autoridad. Dicha tensión puede ser identificada, de manera paradigmática, en sistemas monárquicos o aristocráticos donde son distinguibles dos clases cuyos intereses están en continuo conflicto: gobernantes y gobernados. No obstante, en *Sobre la libertad,* Mill se ocupa de una tensión mucho más moderna, propia de los sistemas políticos donde el poder se distribuye entre los integrantes de la sociedad. Esto es, donde los gobernados son al mismo tiempo gobernantes electos por sus conciudadanos.

El problema que Mill detecta en el escenario de los estados europeos liberales es que la necesidad de limitar el poder de los gobernantes parece perder importancia bajo el supuesto de que la concentración tiránica del poder no ocurriría en un sistema de gobierno donde la clase gobernada y la clase gobernante coinciden.[4] Sin embargo, para Mill no hay error más grave que aferrarse ciegamente al ideal de que el gobierno del pueblo es el gobierno de todos en favor de todos, y que el “autogobierno” del pueblo no requiere de límites que le impidan convertirse en una autoridad despótica.[5] Según el filósofo inglés, la motivación central para establecer un principio del daño es limitar la tiranía que la mayoría social puede ejercer sobre los individuos. Dicha tiranía no se manifiesta únicamente en el control que las autoridades democráticamente designadas pueden ejercer sobre los asuntos particulares, sino, principalmente, en una manera más sutil de intervención en el plan de vida de los individuos. De aquí surge la motivación central para defender ese recinto íntimo y privado del individuo, que concibe creencias propias y genera expectativas e ideales de vida personales.

Así, el papel principal de la libertad de pensamiento y de discusión en la defensa de la libertad obedece a un criterio utilitarista.[6] Desde el punto de vista del utilitarismo, la felicidad, entendida como placer y ausencia de

[3] *Ibidem*, p. 223.

[4] *Ibidem*, p. 219.

[5] *Idem.*

[6] Una discusión exhaustiva sobre la relación entre el Principio de Libertad y la teoría utilitarista se encuentra en Henry R. West, “Mill’s Case for Liberty”, en Chin Liew Ten (ed.), *Mill’s On Liberty: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

dolor, es el fin último de todas las cosas deseables.[7] Una acción es correcta si fomenta la felicidad e incorrecta si promueve la falta de felicidad;[8] esto es, si es útil para la consecución de ese fin. Así, la utilidad es el último criterio en cuestiones éticas, entendiendo *utilidad* en el más amplio sentido, "fundada en los intereses permanentes del ser humano como un ser de progreso".[9] De este modo, la única manera en la que el Estado o la sociedad podrían estar autorizados para intervenir en la esfera privada de la acción individual es cuando los intereses de otros individuos están en juego. En otras palabras, cuando el legítimo derecho a perseguir la felicidad de otras personas se ve amenazado por la acción de un tercero.[10]

Al respecto, Henry Miller apunta que el daño debe ser entendido en términos de amenaza a los intereses del individuo, y no simplemente como algo que lo afecta. Es decir, no todo lo que afecta al individuo amenaza sus intereses,[11] lo cual restringe el grado de interferencia que el Estado o la sociedad puede ejercer legítimamente. *Intereses,* aquí, se refiere a las cosas que son especialmente valiosas o útiles, sin importar los fines específicos de la vida. Desde el punto de vista del liberalismo, la lista de estos intereses básicos (que podrían ser protegidos por la ley como derechos) no es muy amplia. En *Sobre la libertad,* Mill insiste, de manera particular, en el libre desenvolvimiento de la individualidad para el bienestar de la persona y de la sociedad,[12] mientras que en el *Utilitarismo* tiene un lugar principal la seguridad.[13]

[7] J. Stuart Mill, "Utilitarianism", *Essays on Ethics, Religion and Society,* Toronto, Toronto University Press, 1967, p. 210.

[8] *Idem.* Este precepto es llamado por Mill *El principio de la mayor felicidad*.

[9] J. Stuart Mill, "On liberty"…, p. 232.

[10] *Ibidem*, p. 276. Mill resalta que se trata de "ciertos" intereses; es decir, aquellos que están reconocidos expresamente por la ley y algunos acordados tácitamente por la convivencia en sociedad.

[11] En esta observación, Miller retoma la idea de John Rees sobre el concepto de *daño*. *Vid.* Dale E. Miller, "The place of 'The liberty of thought and discussion'", *Utilitas*, Cambridge University Press, Cambridge, vol. 33, núm. 2, 2021, p. 135. Sobre esta misma diferencia, puede consultarse: Melina Constantine Bell, "John Stuart Mill's harm principle and free speech: Expanding the notion of harm", *Utilitas*, Cambridge University Press, Cambridge, vol. 33, núm. 2, 2021, p. 165.

[12] J. Stuart Mill, "On liberty"…, pp. 261 y *ss.*

[13] J. Stuart Mill, "Utilitarianism"…, p. 251. *Vid.* Miller, *op. cit.* p. 135, quien rastrea también el derecho a poseer información privada. Por su parte, Abigail Levin destaca el papel de la igualdad para el logro del bienestar social. *Vid.* A. Levin, *The Cost of Free Speech: Pornography, Hate Speech and their Challenge to Liberalism*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2010, pp. 18-19. Levin sugiere que el énfasis en que todos los individuos tengan oportunidades equitativas de desarrollo personal, debió llevar a Mill a promover un Estado "activista", que interviniera de manera más clara para el bienestar de todos los individuos. No obstante, la estudiosa reconoce que ése no es el sentido general de la defensa de la libertad

Con este conjunto reducido de intereses básicos el principio del daño tiene un rango de aplicabilidad estrecho. Es decir, dado que el conjunto de intereses básicos del individuo es reducido, la intervención de la libertad individual tendría lugar legítimamente en pocos casos. Por ello, como Miller apunta, el principio del daño podría ser visto como una condición necesaria, pero no suficiente para intervenir en la acción de un individuo, pues puede haber casos donde el ejercicio de las libertades individuales traiga un beneficio mayor que el daño o las afectaciones a otros que podría comportar.[14]

La importancia del debate para conocer la verdad

¿Tiene el Estado o la sociedad un legítimo derecho de intervenir en la esfera del pensamiento individual y prevenir que alguna opinión pueda ser expuesta, conocida y debatida? El capítulo 2 del ensayo *Sobre la libertad* es una disertación magistral de las razones por las cuales, en principio, limitar la libertad de pensamiento y de discusión lleva a romper con el equilibrio entre el daño y el beneficio que el principio del daño busca establecer. Un individuo no sólo tiene el derecho de tener sus propias opiniones, sino también tiene el derecho de *conocer* toda aquella opinión que pueda ser proferida sobre un tema en el que cabe discusión y que puede ser relevante para contribuir al progreso social, de manera particular, para contribuir al desarrollo de todas sus potencialidades y de su plan de vida.[15] Por lo anterior, Christopher Macleod insiste en que el argumento central para defender la libertad de pensamiento y de discusión es un *argumento epistémico*,[16] cuyo propósito es establecer que la expresión y discusión de todas las creencias conducen al conocimiento de la verdad.

En efecto, Mill considera que la justificación de la verdad de una opinión requiere someterla al procedimiento por el cual se puede comprobar que es falsa. Esto implica confrontarla con otras opiniones posibles, contrarias o simplemente diferentes que ofrezcan alternativas por las cuales podría ser refutada. Dicha noción de la justificación de una creencia supone,

---

de John Stuart Mill, si bien habría reconocido que la igualdad es un derecho primordial para lograr la justicia y bienestar sociales.

[14] D. E. Miller, *op. cit.,* p. 135; *vid.* Christophe Macleod, "Mill on the liberty of thought and discussion", en Adrienne Stone y Frederick Schauer (eds.), *The Oxford Handbook of Freedom of Speech*, Oxford, Oxford University Press, 2021, p. 19.

[15] *Cfr.* A. Levin, *op. cit.* pp. 13-14.

[16] C. Macleod, *op. cit*, p. 4.

a su vez, que todas las creencias pueden ser falsas porque las personas que las emiten son falibles.[17]

Por otro lado, el supuesto de que toda opinión podría ser falsa tiene su contraparte en la aserción de que toda opinión podría ser verdadera. Incluso, ésta es la hipótesis de partida para desarrollar el argumento epistémico contra la censura: una opinión que la autoridad pretende suprimir podría ser verdadera y no permitir que sea dicha equivaldría a afirmar nuestra propia infalibilidad. La pretensión de infalibilidad es definida por Mill como "decidir una cuestión por otros sin poder escuchar lo que puede ser dicho en contra".[18] Considerarnos como infalibles constituye el ejercicio de una acción que transgrede no sólo la libertad del emisor de una opinión, sino, también, la capacidad de otros individuos para conocer y juzgar todas las opiniones. En otras palabras, impedir que algunas opiniones sean pronunciadas bajo la creencia de que poseemos la verdad absoluta es, paradójicamente, un obstáculo para el proceso de justificación de la verdad.

Es claro, entonces, que para Mill el procedimiento más eficaz para asentar la verdad de una opinión es que todas las oportunidades de refutarla hayan fallado. De aquí que la necesidad de una "completa libertad de contradecir y desaprobar nuestra opinión es la condición misma que nos justifica en asumir su verdad para actuar; y ningún otro término podría con facultades humanas tener una certeza racional de estar en lo correcto".[19] Como vemos, la consideración de la condición falible de la humanidad no lleva a Mill a renunciar a un procedimiento eficaz para adquirir conocimiento.

Por el contrario, posee una gran fe en las capacidades humanas para conocer la verdad, por lo cual subraya que el deber de un buen gobierno no es impedir que algunas opiniones sean pronunciadas, aduciendo la utilidad de alguna verdad ya comprobada, sino formar modos de pensar que se acerquen a la verdad.[20] Pues si bien no se podría negar el valor de la verdad para lograr el bienestar social, Mill considera que "la verdad de una opinión es parte de su utilidad",[21] pero también lo es el debate abierto por el que logramos conocer esa verdad.

---

[17] Una discusión del principio de falibilidad en la filosofía de J. Stuart Mill se puede encontrar en George Mousourakis, "Human fallibilism and individual self-development in John Stuart Mill's theory of liberty", *Etica & Politic/Ethics & Politics*, Università degli studi di Trieste, Trieste, año xv, núm. 2, 2013, pp. 386-396.

[18] J. Stuart Mill, "On liberty"…, p. 234.

[19] *Ibidem*, p. 231.

[20] *Idem*.

[21] *Ibidem*, p. 233.

El papel educativo del debate

Asimismo, la confianza en la racionalidad humana es apoyada por la particular concepción de las capacidades humanas para conocer el mundo de John Stuart Mill. Como se ha mencionado antes, el filósofo inglés considera que los seres humanos están sujetos a la posibilidad de errar porque sus capacidades cognitivas son limitadas.[22] Si bien tienen a su disposición la información que llega por medio de la experiencia, ésta no representa una evidencia que hable por sí misma, sino que debe ser interpretada, "debe haber discusión para mostrar cómo se ha de interpretar la experiencia. Las opiniones equivocadas y las prácticas gradualmente ceden a los hechos y a los argumentos: pero los hechos y los argumentos deben ser presentados a la mente para producir algún efecto en ella".[23]

Como vemos, Mill confía no sólo en que los seres humanos poseen la capacidad para conocer empírica y racionalmente el mundo, sino también en que la confrontación con otras opiniones es primordial para poder formar dicha capacidad y corregir el error. Es más, en el supuesto de que una opinión fuera verdadera, sería incorrecto promoverla a costa del silenciamiento y la censura de otras, ya que esto subestima e impide el libre ejercicio de la capacidad de juzgar racionalmente una diversidad de asertos sobre un mismo tópico. Asimismo, establecer una creencia verdadera sin confrontarla con otras posibilidades deja a los sujetos en un estado de superstición fácilmente manipulables y expuestos al engaño.[24]

No es de extrañar que incluso la asunción acrítica de las explicaciones científicas más sólidas sea juzgada por Mill de manera similar a la transmisión dogmática de creencias morales o religiosas. En efecto, del mismo modo que una religión debería renunciar a castigar las opiniones disidentes para sostener el dogma, una teoría científica debe abstenerse de censurar nuevas y diversas explicaciones plausibles de un fenómeno, bajo el supuesto de que posee la verdad incontrovertible. Por el contrario, las explicaciones científicas deben ser expuestas a la duda y enfrentarse a otras opiniones para probarse como las más sólidas.

En otros términos, el reclamo de Mill es que hasta las creencias más establecidas deben estar abiertas a la posibilidad de ser refutadas. En el caso

[22] Macleod subraya la concepción empirista del conocimiento que enmarca el pensamiento ético y político de John Stuart Mill. ¿Qué significa la falibilidad para seres cuyo modo de conocer es primordialmente sensible? Nuestras facultades solamente nos permiten evidencia de los sentidos, limitada y no completa, por lo cual debemos aspirar a la mayor experiencia posible. *Vid.* Macleod, *op. cit.*, p. 5.

[23] J. Stuart Mill, "On liberty"…, p. 231.

[24] *Ibidem*, p. 244.

de que tal refutación no sea exitosa, la certeza de la que dispone un ser falible no es total; pero "habremos hecho lo mejor que la razón humana admite; pues no habremos omitido nada que podría hacer que la verdad llegue a nosotros".[25]

Así, podríamos decir que se trata de una certeza "aproximada", propia de un ser falible como el humano. Como señalé antes, la consideración de los seres humanos como seres falibles tiene su contrapeso en la capacidad humana de revisar todas las objeciones de una opinión cuya certeza no puede ser adquirida por intuición o algún acto no discursivo. Asimismo, dado que toda certeza es aproximada, el conocimiento del que se dispone queda abierto también al mismo procedimiento de justificación que podría mostrar su falsedad: esto es, a la posibilidad de ser falseada por otros. De esto se sigue que presumir la certeza absoluta de una opinión para censurar otras es incompatible con la justificación de la verdad de una opinión, proceso que requiere dejar abierta la posibilidad de expresar dudas razonables. Por otro lado, Mill insiste en que incluso aquellas opiniones censuradas erróneas pueden contribuir al establecimiento de la verdad:[26]

> La verdad gana más con los errores de quien piensa por sí mismo, con el debido estudio y preparación, que con las opiniones verdaderas de aquellos que sólo las sostienen porque no sufren ellos mismos para pensar. La libertad de pensamiento no es requerida sólo o primordialmente para formar grandes pensadores. Por el contrario, lo es tanto e incluso más indispensable, para hacer que los seres humanos promedio sean capaces de alcanzar la estatura mental de la que son capaces. Ha habido, y puede haber otra vez, grandes pensadores individuales en una atmósfera de esclavitud mental generalizada. Pero nunca ha habido, ni habrá, en esa atmósfera un pueblo intelectualmente activo.[27]

En este largo pasaje podemos ver nuevamente el énfasis en la utilidad de la discusión para el desarrollo del ser humano y un severo juicio contra la recepción pasiva de la verdad. En efecto, Mill no delezna la posibilidad de que las individualidades logren salir del letargo sumiso y cómodo con el que generalmente adoptamos ideas como verdaderas sin mayor discusión; pero el que dichas personalidades se destaquen de la mayoría no se compara con

[25] *Ibidem*, p. 232.

[26] Macleod subraya que el argumento de la falibilidad humana es por sí mismo suficientemente sólido para establecer que no debe haber interferencias con la libertad de pensamiento, porque las opiniones censuradas podrían ser verdaderas. No obstante, la noción de justificación que utiliza Mill lo lleva también a considerar que las opiniones falsas tienen un importante papel en el descubrimiento de la verdad. *Vid.* Macleod, *op. cit.* p. 8.

[27] J. Stuart Mill, "On liberty", p. 243.

ese otro escenario donde la mayor parte de la sociedad logra insertarse en el debate que muestra las razones por las que una opinión es verdadera. De manera que ser capaz de discutir y refutar opiniones contrarias a las que se presentan como verdaderas, de imaginar tales opiniones cuando no las hay y, finalmente, de ponerse en el lugar del otro[28] son características indispensables de un intelecto activo que beneficia a la sociedad.

La alusión a la dialéctica socrática y al entrenamiento en la discusión de las escuelas del medioevo[29] muestra contundentemente que Mill aboga por la capacidad formativa de la discusión y del debate públicos y repudia la consolidación de la verdad mediante el autoritarismo de una élite de sabios.

El valor del debate frente a las verdades parciales

Una última consideración para defender la libertad de discusión es el caso de que algunas opiniones no se presentan ni completamente verdaderas ni completamente falsas, sino que "en lugar de ser una verdadera y otra falsa, comparten la verdad entre ellas; y la opinión disidente es necesaria para suministrar el resto de la verdad, de la cual la doctrina recibida encarna solamente una parte".[30]

Como vemos, aquí no sólo se considera valiosa para la justificación la refutación de una opinión falsa; más bien, se trata del carácter parcialmente verdadero que algunas opiniones pueden tener. Esto es especialmente valioso en vista de que, como se ha referido, Mill parte de las limitaciones naturales de toda experiencia humana. De manera que, en cierta medida, toda experiencia puede sumarse a las perspectivas individuales y parciales de los otros. Por lo anterior, tener una mente abierta a las opiniones que difieren de las creencias de un individuo puede enriquecer su punto de vista y no, como se cree habitualmente, destruirlo. Mill aduce como ejemplo de lo anterior las paradojas de Rousseau en torno a la civilización que, lejos de destruir la fe en el progreso y la mejora social, mostraron que contenían una verdad positiva: el valor de una vida sencilla y la cuestionable moral de los artificios sociales.

[28] *Ibidem*, p. 245.
[29] *Ibidem*, p. 251.
[30] *Ibidem*, p. 252.

Límites de la libertad de discusión

Gran cantidad de estudiosos ha notado que Mill no utiliza el Principio del daño directamente para argumentar a favor de la libertad de expresión.[31] Esto es, no defiende la libre circulación de opiniones basándose en la simple idea de que el discurso no causa daño a otros. He señalado más arriba que el principio del daño busca limitar la intervención del Estado y la sociedad sobre la acción individual, únicamente a los casos donde ésta dañe los intereses de otras personas. Para entender plenamente por qué la tónica general del capítulo 2 de *Sobre la libertad* aboga de manera casi irrestricta por libertad de pensamiento y de debate, me parece importante retomar la distinción entre daño y ofensa, delineada por Melina Constantine Bell, al examinar el Principio del daño: mientras que el daño es un revés tangible y objetivamente verificable de los intereses de la persona, la ofensa es una reacción subjetiva a una experiencia que puede variar enormemente de persona en persona.[32]

John Stuart Mill parece consciente de que las discusiones pueden resultar ofensivas para aquellos que no comparten una opinión. Incluso, considera como una posibilidad que, en un ambiente de absoluta libertad de expresión, proliferen ideas sectarias que, debido a su carácter dogmático, naturalmente cancelan otras vías de pensamiento y constituyen una amenaza para el ambiente de libre discusión.[33] Pero ¿por qué esto no sería suficiente para censurar legítimamente dichas opiniones? Frente a esta amenaza latente, Mill defiende la libertad sobre bases utilitarias:[34] El valor de mantener un ambiente de libertad para expresar y debatir toda opinión es benéfico, no para los partidarios apasionados de una idea, sino para los espectadores "desinteresados" que pueden escuchar ambos lados y efectuar su propio juicio.

Ciertamente, la confianza absoluta que muestra Mill en la capacidad reflexiva de quienes escuchan opiniones que colisionan podría resultarnos ingenua. Cabe resaltar que no es del todo claro qué cosas se considerarán como "daño" a los intereses; es decir, qué tipo de daño legitima la intervención en la esfera de los intereses básicos de un individuo. En cuanto a la libertad de pensamiento y expresión, las cosas se complican. No sólo por la ambigüedad o amplitud en el concepto de *daño*, sino también porque el

[31] Miller, *op. cit.,* p. 134. Macleod, *op. cit.*, pp. 17-18. *Vid.* Piers Norris Turner, "The arguments of On Liberty: Mill's institutional designs", *Nineteenth-Century Prose*, núm 47, vol. 1, San Diego State University, California, 2020, pp. 121-156.

[32] M. C. Bell, *op. cit.*, p. 166.

[33] J. Stuart Mill, "On liberty"…, p. 257.

[34] P. Norris Turner, *op. cit*, p. 146.

criterio para fijar restricciones a la opinión y al debate otorga un gran peso al valor epistémico y educativo de la circulación de opiniones y el debate abierto.

Y si bien podemos decir que una intuición básica de Mill es que el discurso no puede dañar del mismo modo que daña el robo o el asesinato, entiende que el discurso informa nuestro modo de ver el mundo y nos motiva a actuar en él. De ahí el señalamiento de que las verdades asentadas autoritariamente son dogmas muertos[35] que no inducen creencias vivas; es decir, creencias que pueden motivarnos a actuar porque podemos dar razón de ellas.[36]

Es más, Mill reconoce que hay *circunstancias* donde la expresión de una opinión puede ser legítimamente intervenida; por ejemplo, cuando la opinión de que los comerciantes de granos causan el hambre de los pobres es expresada en un periódico, no debe ser intervenida o silenciada de ningún modo. Pero cuando ese mismo aserto es lanzado a una multitud enfurecida, fuera de la casa de un comerciante de granos, se convierte en la exhortación a un acto vejatorio que puede ser intervenida o silenciada legítimamente.[37]

Ahora bien, aunque Mill advierte la posibilidad de que un discurso dañe bajo particulares circunstancias de enunciación, no perdamos de vista que se aferra a la libre circulación de ideas en espacios como la prensa que, desde su punto de vista, son una extensión del terreno neutro y desapasionado donde la discusión de todos los puntos de vista contribuye al bienestar de los individuos. Probablemente, podríamos decir que, a la mirada contemporánea, esta caracterización de la prensa puede resultar ingenua. Vivimos en un mundo donde, de hecho, conocemos el poder efectivo no sólo de la prensa, sino de todo medio de difusión masiva de opiniones. En estos medios, lo que no se presenta como una invitación explícita a la transgresión y perjuicio de los intereses de otras personas podría propiciar que las llamadas efectivas a la acción tengan resultados. A pesar de ello, las voces liberales como las de la *Harper's Letter* defienden todavía la libertad de expresión, incluso cuando ello implique dar cabida a sujetos peligrosos, como Trump.

En suma, la defensa de la libertad de pensamiento y discusión que presenta uno de los padres del liberalismo aboga por un desarrollo casi irrestricto de dicha libertad. Hemos visto que los argumentos que Mill proporciona en el capítulo 2 del ensayo *Sobre la libertad* se centran en que la libre

[35] J. Stuart Mill, "On liberty"…, p. 243.

[36] *Ibidem*, p. 249. Mill ejemplifica esto aludiendo a la decisión ética que es preciso tomar vivamente a partir de las máximas del cristianismo.

[37] J. Stuart Mill, "On liberty"…, p. 261.

circulación de todas las creencias, verdaderas, falsas o parcialmente verdaderas, sirve al desarrollo humano: de su capacidad de juzgar y de dar razones y, por ende, de ganar conocimiento. Así, porque la discusión abona al bienestar de las personas y a encontrar la verdad: no es posible fijar límites tan estrictos a la circulación de ideas y al debate que surge de la disparidad de opiniones. Ahora bien, subrayemos que las circunstancias de ese debate deben ser tales que permitan a los individuos un escrutinio crítico mesurado.

En el siguiente apartado me referiré al caso de los discursos de odio para ilustrar la tensión contemporánea entre la defensa de libertad de expresión y la necesidad de restringir o intervenir la expresión de ciertas ideas. Esto es cuando tal expresión parece dañar de manera directa los intereses de grupos vulnerables en un estado de desigualdad. En efecto, un aspecto que John Stuart Mill no desarrolla profundamente en su defensa consiste en reconocer que las circunstancias que hacen dañino un discurso también dependen de inequidades estructurales, que forman parte del contexto social más amplio, donde algunos grupos son más vulnerables que otros frente a la emisión de un discurso que incite al odio, la animadversión o a la acción directa.

La tipificación de los discursos de odio en la prueba umbral del Plan de Acción Rabat

En 2011, el Alto Comisionado para los Derechos Humanos de la Oficina de las Naciones Unidas organizó talleres especializados para evaluar las políticas implementadas en relación con discursos en defensa del orgullo nacional, racial o religioso que podrían incitar a la discriminación o violencia. El objetivo de dichos talleres no era, en primera instancia, emitir sanciones o un manual de restricciones a la libertad de expresión. Por el contrario, se buscaba fomentar el respeto a la libertad de expresión, protegida por los derechos humanos internacionales.[38]

Los talleres de expertos de 2011 generaron una serie de sugerencias prácticas para una implementación más eficaz de las políticas públicas en relación con los discursos que promueven discriminación o violencia. Con

[38] La libertad de opinión y de expresión es reconocida como un derecho universal en el Artículo 19 de la Declaración Universal de Derechos Humanos (10 de diciembre de 1948); en el Artículo 13 de la Convención sobre los Derechos del Niño (1990); en los Artículos 19 y 20 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1981); en el Artículo 13 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos (ratificada por México el 24 de marzo de 1981) y en la Declaración de Principios sobre Libertad de Expresión (aprobada por la Comisión Interamericana de los Derechos Humanos en el año 2000).

este objetivo en mente se ha desarrollado una serie de pruebas dentro del llamado *Plan de Acción Rabat*,[39] que en 2013 fue presentado por el Consejo de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas y publicado por la Asamblea General. En él se ofrece una serie de estrategias para identificar y tipificar penalmente los discursos que incitan el odio nacional, racial o religioso y que constituyen una invitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia.

Al respecto, cabe decir que, por su contexto, el plan de acción Rabat se dirigió, principalmente, a ciertos tipos de discursos de odio asociados a la discriminación racial, nacional o religiosa. Sin embargo, puede entenderse que un discurso de odio no incluye sólo estos casos. De hecho, la décimo quinta recomendación de la Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia (ECRI) ha definido el discurso de odio como el "Fomento, promoción o instigación, en cualquiera de sus formas, del odio, la humillación o el menosprecio de una persona o grupo de personas, así como el acoso, descrédito, difusión de estereotipos negativos, estigmatización o amenaza con respecto a dicha persona o grupo de personas y la justificación de esas manifestaciones por razones de 'raza', color, ascendencia, origen nacional o étnico, edad, discapacidad, lengua, religión o creencias, sexo, género, identidad de género, orientación sexual y otras características o condición personales".[40]

Evidentemente, esta definición es mucho más amplia e incluye un mayor número de casos de discriminación, un tipo de daño que probablemente Mill consideraría como una transgresión al desarrollo de la individualidad de las personas. La definición de discursos de odio contempla, además, el perjuicio en la seguridad que determinados grupos sociales podrían tener, al esparcirse opiniones que les caracterizan de manera negativa por los motivos enlistados. Sin duda, se trata de una definición compleja que es necesario analizar para después revisar los criterios específicos de identificación que se proponen en el Plan de Acción Rabat.

Así, la definición propuesta por la décimo quinta Recomendación consta de dos partes:

a. La primera parte acerca del "fomento, promoción o instigación del odio, la humillación o el menosprecio hacia una persona o grupo de personas [...] acoso, descrédito, difusión de estereotipos negativos, es-

[39] Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia (ECRI) Consejo de Europa, "Recomendación General Nº 15 Relativa a la Lucha contra el Discurso de Odio y Memorándum Explicativo" [en línea], Estrasburgo, 2015 [en línea], https://rm.coe.int/ecri-general-policy-recommendation-n-15-on-combating-hate-speech-adopt/16808b7904

[40] *Idem.*

tigmatización o amenaza",[41] es demasiado extensa aún; es decir, cubre expresiones que no sería conveniente llamar discursos de odio. Por ejemplo, una editorial de un periódico que juzgue negativamente las acciones y la calidad moral de un político corrupto es una promoción de menosprecio, pero parece justificado. Para limitar esta primera parte, es necesario observar la siguiente.

b. En la segunda parte se alude a "la justificación de esas manifestaciones por razones de "raza", color, ascendencia, origen nacional o étnico, edad, discapacidad, lengua, religión o creencias, sexo, género, identidad de género, orientación sexual y otras características o condición personales".[42] Es decir, la clave no está en la mera expresión de oprobio, sino en la justificación de ésta: En tal caso, podría decirse en el ejemplo anterior que al político se le juzga no porque pertenezca a cierta raza o tenga cierto origen étnico, sino por sus acciones de corrupción. Así, la editorial del ejemplo podría justificarse diciendo que su discurso, aunque es de oprobio o menosprecio, no es un discurso de odio, en tanto no justifica tal expresión apelando a cierta condición o característica personal de "raza", sexo, discapacidad y demás.

Cabe decir que el Plan de Acción Rabat y la décimo quinta Recomendación de la ECRI coinciden en que ambos fueron diseñados con el fin de reconocer una tensión propia de las democracias liberales: La libertad de expresión es un derecho humano reconocido, pero, como sostiene John Stuart Mill, tal derecho debe limitarse en casos muy particulares: Cuando atenta contra los derechos básicos de los individuos en situaciones de discriminación, persecución o desigualdad.

Por esta razón, Kaufman ha insistido en enfatizar el impacto que un discurso de odio puede tener en su auditorio, pues considera que es emitido "con el propósito de humillar y/o transmitir tal dogma destructivo al interlocutor o lector y de hacerlo partícipe de la tarea de marginalizar o de excluir a las personas odiadas".[43] A su parecer, es conveniente referirse al discurso de odio como un *dictum* (y en este sentido hablar de *Odium dicta*) para subrayar el hecho de que se trata de una opinión o juicio de valor

[41] *Idem.*

[42] *Idem.*

[43] Gustavo Ariel Kaufman, *Odium dicta. Libertad de expresión y protección de grupos discriminados en internet,* México, Secretaría de Gobernación/Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2015, p. 47.

dogmático y sin evidencia, respecto de alguien, cuyo objetivo es persuadir al auditorio de asumir el dogma y actuar en consecuencia.[44]

Sin embargo, aunque el factor de la intención es de suma relevancia, es importante tener en mente que las situaciones de discriminación o desigualdad no siempre se componen de acciones intencionales concretas. Es decir, no en todos los casos de expresiones vejatorias los emisores *tienen el objetivo* de marginalizar o excluir; tal es el caso de la estigmatización o perpetuación de estereotipos negativos. En efecto, en muchas ocasiones, las personas inmersas en una cultura discriminatoria o desigual mantienen tal situación inadvertidamente, ya sea por costumbre, falta de reflexión sobre el asunto o algún otro factor. Asimismo, en un ambiente generalizado de discriminación, las acciones se encuentran en un espectro que varía según frecuencia o intensidad. Por ejemplo, la expresión de un chiste sexista perpetúa estereotipos negativos apelando a una razón de sexo, pero es, quizás, menos intensa que una constante expresión de acoso o incluso a una expresión de amenaza. Así, teniendo en mente la importancia de la intencionalidad del quien expresa el discurso de odio, su posición o la intensidad de su mensaje, el Plan de Acción Rabat propone una prueba de umbral; esto es, una prueba por acumulación: Si un discurso reúne ciertas características, entonces, puede considerarse un discurso censurable, o incluso penalmente tipificable. Esta prueba de umbral puede aplicarse no sólo a los casos que comprende el Plan de Acción Rabat, sino también a los casos contemplados por el amplio espectro considerado por la ECRI, en tanto ambos documentos son compatibles y persiguen objetivos comunes. Así, los factores a considerar para reconocer e incluso tipificar una expresión particular como un discurso de odio son los siguientes:

1. El contexto en el que es emitida la expresión, pues esto determina la mayor o menor probabilidad de que una expresión incite actos discriminatorios, hostiles o violentos. Según este criterio el contexto "podría tener una relación directa con la intención y/o la causalidad".[45] Probablemente, éste es el criterio que Mill contemplaba con su famoso ejemplo de la muchedumbre enardecida afuera de la casa de un comerciante de granos: En ese caso, la animadversión que causa en la gente la idea de que los comerciantes matan de hambre al pueblo se intensifica por encontrarse entre muchos otros que comparten esa idea y al estar afuera de la mansión del comerciante, observando la opulencia

[44] *Ibidem*, p. 45.

[45] La prueba de umbral de Rabat en Acción [en línea], https://www.ohchr.org/Documents/Issues/Opinion/Articles19-20/ThresholdTestTranslations/Rabat_threshold_test_Spanish.pdf

y la desigualdad de la que se le cree responsable. Esas circunstancias podrían explicar más claramente la relación causal entre la opinión de que "causan el hambre del pueblo" y las acciones tomadas por la multitud contra la propiedad e integridad física del comerciante.

Además, podría decirse que el criterio no contempla solamente el contexto próximo que causa la acción y probablemente eso constituye una dificultad. Pues también se habla del "contexto social y político" que predomina cuando la expresión es realizada. ¿Cómo determinar qué es un contexto social y políticamente predominante? Esto es objeto de polémicas en muchos casos; por ejemplo, cuando algunas personas niegan que la promoción de estereotipos sexistas es perniciosa para la seguridad e integridad de las mujeres, suelen aducir que nuestra sociedad ya es igualitaria, en cierto modo porque su contexto social y político no es el mismo que el de los grupos vulnerables en el caso.

2. En segundo lugar, tenemos la posición o el estatus del orador, ya que su posición social y su reputación podría ejercer una mayor influencia en la audiencia a la que se dirige el discurso. Esto es evidente en las prácticas sociales contemporáneas, que el impacto de una expresión no es igual si la emite cualquier persona o si la emite un *influencer* o un líder de opinión.
3. En tercer lugar, se habla de la intención, ya que el plan de acción Rabat tiene como objetivo la tipificación penal de alguna emisión de un discurso de odio y considera la intención como un factor relevante para tal fin. En efecto, dadas las consecuencias penales contempladas, considera que la negligencia o la imprudencia no son suficientes y subraya la presencia de la *intención* en la relación entre el emisor, el discurso que emite y el auditorio.

   Sin embargo, fuera de los objetivos penales considerados, es claro que muchos discursos de odio son emitidos por la imprudencia o negligencia de sus emisores. No es difícil imaginar un caso de un político que descuidadamente expresa su propio racismo en un momento de distracción. Aunque quizás tal caso no sea punible, tiene un impacto importante y puede considerarse como un discurso de odio.
4. En cuarto lugar, se habla del contenido y la forma de la expresión. Son relevantes tanto los contenidos de un discurso que conforman el mensaje de odio, como la forma en la cual se expresó tal mensaje. Esto puede alterar el impacto o las consecuencias del mensaje si acaso éste se expresó con cierto grado de provocación o con un lenguaje directo. Una simple sugerencia es diferente de una abierta exhortación a la acción.
5. En el quinto puesto, se debe tener en cuenta la extensión del discurso; esto es, cuál es su alcance, público o privado, a cuántas personas pudo llegar, los medios de difusión del mensaje, la frecuencia con la que se

emitió, la cantidad y extensión de las comunicaciones o, incluso, si la audiencia tiene los medios para responder al mensaje y si la expresión ha sido distribuida de manera restringida o a un público general. En este punto podemos ver ilustrada la importancia que Mill otorga a que haya condiciones propicias no sólo para que cualquier opinión sea expresada, sino, también, a que la mayor cantidad de población posible esté facultada para debatir una opinión.

6. Finalmente, se alude a la probabilidad; es decir, a la consideración de que un discurso tenga una probabilidad razonable de causar acciones que pongan en riesgo la seguridad o individualidad de cierta persona o grupo de personas. De cierta manera, aquí podemos observar la intuición de Mill de que la emisión del discurso no necesariamente deviene en un daño para las personas; sin embargo, una incitación a cometer un delito es ya un delito incipiente. Por ello, el factor de la probabilidad permite estimar hasta qué punto el discurso puede causar directamente un daño.

Como se ha visto, la prueba de umbral muestra las múltiples aristas que deben considerarse cuando se analiza la posibilidad de censurar determinado discurso bajo la acusación de ser un discurso de odio. No obstante, el Plan de Acción Rabat busca tipificar casos concretos de expresión de odio como delitos punibles, y por ello no necesariamente incluye prácticas culturalmente arraigadas en sociedades desiguales. Como se observó en el caso de la intención, es difícil considerar punibles actos que imprudencialmente reiteran estereotipos negativos y perpetúan cierto estado de discriminación o desigualdad social, sin incitar explícitamente a acciones concretas. Cabe señalar que existe una compleja imbricación de los factores señalados. Un ejemplo para percibir esto es la demanda por regular o abolir la pornografía. Este debate ha sido motivado porque la pornografía, según algunas personas, expresa y promueve estereotipos y conductas que contribuyen al silenciamiento y a la subordinación de las mujeres.[46] Si bien este debate sigue abierto, es innegable que el caso de la pornografía ha permitido refinar la discusión en torno a qué consideramos un discurso nocivo o de odio que amerita su regulación o algún tipo de intervención estatal, o bien, hasta qué punto la defenderemos como una forma más de libertad de expresión, incluso artística.[47] Estos casos no son fácilmente punibles porque los promotores de la pornogra-

[46] *Vid.* A. Levin, *op. cit.*

[47] Un interesante debate de la pornografía se encuentra en Amneris Chaparro, “Subordinación y silencio: Sobre la libertad de expresión y la igualdad de las mujeres”, en Jesús Rodríguez Zepeda y Teresa González (coords.), *El prejuicio y la palabra: los derechos a la libre expresión y a la no discriminación en contraste*, México, Secretaría de Gobernación/Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación/Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.

fía alegan no tener la intención de perpetuar estereotipos de desigualdad, o que sus expresiones no son directamente causales de otras acciones abiertamente discriminatorias o abusivas; o, como señalé antes, afirman que nos encontramos en un contexto de igualdad donde las mujeres que participan en las películas deciden de manera autónoma formar parte de esa industria. Como puede apreciarse, este ejemplo muestra que los puntos 3 y 6 (intención y probabilidad) de la prueba de umbral son difíciles de demarcar en estos casos, mientras que los puntos 2, 4 y 5 (estatus del emisor, contenido y la forma, y alcance) podrían resultar menos controversiales.

Por lo que toca al punto 1, el contexto, he aludido a la dificultad de determinar su relevancia y amplitud. También subrayé que Mill considera el contexto próximo como un factor claramente relevante para que un discurso cause actos violentos. Además, probablemente, las bases utilitaristas de su defensa de la libertad de expresión indicarían que es importante tener en mente el contexto social más amplio donde ciertos discursos constituyen la preparación para un escenario específico en el que la eficacia de una exhortación a la violencia sea mayor. Por ejemplo, la Encuesta Nacional sobre Discriminación de 2017 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía[48] indica que 25 de cada 100 personas discapacitadas mayores de 12 años fueron víctimas de discriminación al menos una vez en el año en México: en espacios públicos como el transporte, en los servicios médicos, en el ámbito laboral o en su propia familia. En dicho contexto, la emisión de una opinión o de un discurso que aluda a la discapacidad para justificar el menosprecio y humillación podría llevar efectivamente a acciones vejatorias contra un grupo o una persona.

Así, incluso desde el punto de vista del liberalismo de Mill, en condiciones de desigualdad, el daño provocado por la expresión de una opinión desfavorable para un grupo vulnerable es mucho más grave que el beneficio que la libertad de expresión conlleva. Es decir, la aplicación del principio del daño para regular la libertad de expresión tendría que contemplar un mayor número de casos posibles donde el discurso de hecho transgrede o limita las posibilidades de bienestar de otras personas. Esto es así porque la libertad de expresión generalmente es un derecho que sólo puede ser ejercido irrestrictamente cuando cierta igualdad se ha alcanzado. En una sociedad desigual quien es víctima de discriminación tiene pocas oportunidades de ejercer su libertad de expresión, a diferencia de quien no sufre tal circunstancia. Por ello, una limitación de la libertad de expresión no afectaría de

[48] Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), Encuesta Nacional sobre Discriminación (Enadis), 2017 [en línea], https://www.inegi.org.mx/programas/enadis/2017/

igual manera a quienes sufren sistemáticamente inequidad; incluso, podría ser una oportunidad para disminuir o eliminar tal situación de desigualdad.

En este sentido, la prueba ejemplifica cómo se podría aplicar con más precisión el principio del daño, pero como vemos, también evidencia las dificultades para determinar hasta qué punto un discurso causa acciones en perjuicio de determinadas personas. A continuación, veremos algunos ejemplos de discursos donde todavía es más difícil determinar su pernicie para la sociedad, lo cual trae consigo la dificultad de regularlos. Tal es el caso de los discursos terraplanistas y los discursos contra las vacunas.

Casos problemáticos: discursos perniciosos

Terraplanistas

El 22 de febrero de 2020, el "loco" Michael Hughes decidió poner a prueba el cohete que había estado construyendo durante largo tiempo. No era la primera vez que se decidía a pilotear un cohete hecho por él mismo. El 24 de marzo de 2018, Mike logró despegar, alcanzar una altura de 572 metros y aterrizar con éxito, aproximadamente, 460 metros más allá del lugar de lanzamiento, a bordo de un cohete fabricado por él y su colaborador Waldo Stakes.

En aquel febrero, cerca de Barstow, California, Mike abordó su cohete y se lanzó de nuevo por los aires. Desafortunadamente, segundos después de su lanzamiento, el paracaídas del cohete, que debía abrirse para amortiguar su caída, se desplegó antes y se separó del cohete, dejando a Mike en caída libre. El impacto fue tal que Mike murió al instante en el que su nave tocó el suelo.[49]

¿Qué habría motivado a Mike a cometer esa locura? ¿Lo hacía por publicidad, para ganar patrocinadores? No sólo eso, Mike quería demostrar que la Tierra es plana. A pesar de que su publicista, Darren Shuster, afirmó que el asunto de la Tierra plana sólo era una pantomima para ganar seguidores, Mike declaró en muchas ocasiones sus intenciones de construir un cohete capaz de alcanzar la línea de Karman, la frontera entre la atmósfera y el espacio, a 100 kilómetros de altura, aproximadamente, para poder demostrar que la Tierra es plana.[50]

[49] BBC News, "'Mad' Mike Hughes dies after crash-landing homemade rocket", s. l., 23 de febrero de 2020 [en línea], https://www.bbc.com/news/world-us-canada-51602655

[50] Colin Dwyer, "'I don't believe in science', says flat-earther set to launch himself in own rocket", *npr. The two way,* Washington, 2017 [en línea], https://www.npr.org/sections/thetwo-way/2017/11/22/565926690/i-dont-believe-in-science-says-flat-earther-set-to-launch-himself-in-own-rocket

En la actualidad, y a pesar de los conocimientos acumulados por siglos, aún hay personas que sostienen que la Tierra es en realidad un disco que flota en el espacio. Incluso, existe una *Sociedad Internacional de la Tierra Plana,* una organización que promueve y divulga esta idea, basándose en una lectura literal de la *Biblia* y en teorías de la conspiración.

Para algunos, los creyentes en la Tierra Plana, o terraplanistas, son individuos que reúnen varias características: carecen de conocimientos más o menos elementales acerca de física, matemáticas y astronomía; pero tienen, también, un rechazo en general hacia los científicos y una visión reducida del mundo. Aun así, la sociedad de la Tierra Plana cuenta con numerosos seguidores y su popularidad ha aumentado en los últimos años alrededor del globo.

En este ejemplo podemos observar un discurso que no exhorta a ninguna clase de acción contra grupos vulnerables en un contexto de desigualdad social. No se trata, pues, de un discurso de odio y, en este sentido, podríamos coincidir en que no incita a cometer crímenes o daños en general a grupos desfavorecidos. De hecho, desde el punto de vista de la defensa de la libertad de expresión por razones epistémicas, Mill diría que la expresión de ideas disidentes a la narrativa científica predominante es favorable y necesaria para el desarrollo humano. Pero ¿podríamos sostener, por otro lado, que se trata de un discurso que no daña ningún derecho básico de otras personas?

Imaginemos que Michael Hughes no tenía otra motivación para lanzarse en el cohete casero que observar por sí mismo que la Tierra es un disco. En tal caso, la anécdota podría ser aducida para probar que una narrativa que promueve la conspiración de las organizaciones científicas del mundo y la existencia de una verdad no reconocida por reputados especialistas motiva actos que ponen en riesgo la seguridad e integridad física de las personas. Además, se podría decir que no beneficia el desarrollo humano ni individual ni social, porque en lugar de propiciar la libre circulación y debate de ideas, hace que los individuos sean receptores pasivos de una verdad oculta que no puede ser científicamente comprobada. Otro de los riesgos asociados a la proliferación de estas ideas acientíficas ha sido señalado por Neil deGrasse, un afamado divulgador de la ciencia, quien defiende que una sociedad que no promueve el pensamiento científico es una sociedad cuyos sistemas de salud y de seguridad podrían colapsar.[51] Ha destacado como ejemplo de esto el caso de Scott Pruitt, quien siendo jefe de la Agencia de Protección Ambiental durante el gobierno de Donald Trump, sostuvo que la actividad humana no era la causa del calentamiento global.

---

[51] Carla Herreria Russo, *Neil deGrasse Tyson Cites Celebrity Flat-Earthers To Make a Point About Politics,* s. l., 21 de abril de 2017 [en línea], https://www.huffpost.com/entry/neil-degrasse-tyson-flat-earth-pop-stars-flawed_n_58faa373e4b06b9cb91719ad

Antivacunas

El 28 de febrero de 1998, *The Lancet*, revista médica británica, publicó un estudio titulado "Hiperplasia nodular linfoide ileal, colitis no específica y trastorno generalizado del desarrollo en niños".[52] El autor de este artículo fue Andrew Jeremy Wakefield, un médico especializado en enfermedades del intestino delgado. Ahora bien, como ocurre en la mayoría de las publicaciones médicas, el título del artículo ofrece pocas pistas para los lectores no especializados; pero, a grandes rasgos, el contenido del artículo explicaba el estudio para sostener que la vacuna triple viral (aquella que protege del sarampión, las paperas y la rubéola) podría causar trastornos en el intestino delgado, un tipo no identificado de colitis y autismo en los niños. Después, Wakefield sostuvo esta tesis en diversas conferencias de prensa, entrevistas y videos.

Como era de esperarse, la comunidad científica internacional se interesó en semejante artículo. En efecto, si se demostrara que una vacuna administrada anualmente a miles de niños, en Gran Bretaña y en todo el mundo, puede producir diversas enfermedades, incluso autismo, el efecto sería tremendo. Se tendrían que cambiar campañas de vacunación en países enteros y se tendrían que desarrollar nuevas vacunas que no produjeran semejantes daños.

Así, durante el posterior escrutinio se descubrieron varios detalles que ponían en duda la seriedad del estudio. En primer lugar, se descubrió un conflicto de intereses por parte de Wakefield, quien poco tiempo antes de publicar su artículo en *Lancet*, tramitó la patente de una vacuna contra el sarampión.[53] Además, en esta solicitud ya se decía que la vacuna triple viral causa las enfermedades mencionadas. Evidentemente, esto es del todo sospechoso. Luego, se demostró que uno de sus colaboradores, Nicholas Chadwick, no encontró rastros del virus del sarampión en los niños del estudio con el cual se justificaba el artículo.[54] Además, se observó que el estudio realizado en los niños no cumplía los estándares apropiados para un experimento de tal tipo. Todo parecía más a un fraude para desincentivar el uso de la triple viral y promover un producto patentado por el propio

[52] A. J. Wakefield, S. H. Murch, A. Anthony, J. Linnell, D. M. Casson, M. Malik, M. Berelowitz, A. P. Dillon, M. A. Thompson, P. Harvey, A. Valentine, S. E. Davis y J. A. Walker, "Retracted: Ileal-lymphoid-nodular hyperplasia, non-specific colitis, and pervasive developmental disorder in children", *The Lancet*, vol. 351, núm. 9103, Londres, 1998, pp. 637-641.

[53] *UK Patent Application GB 2325856A* [en línea], s.l., https://briandeer.com/mmr/1998-vaccine-patent.pdf

[54] *Internet Archive Wayback machine,* "Molecular testing in Wakefield's own lab rebutted the basis for his attack on MMR" [en línea], s. l., https://web.archive.org/web/20070809174125/http://briandeer.com/wakefield/nick-chadwick.htm

Wakefield. Luego de otras indagatorias y de una serie compleja de procesos penales, el Consejo General Médico de Gran Bretaña declaró en 2010 que Wakefield actuó de manera incorrecta, en contra del mejor interés de sus pacientes y de sus deberes como consultor responsable. Asimismo, su licencia médica fue cancelada, así que Wakefield no puede ejercer su profesión en Reino Unido.[55] Aun así, el daño estaba hecho. Con el escándalo sobre su artículo, sus constantes declaraciones y la publicación de su libro *Callous Disregard: Autism and Vaccines: The Truth Behind a Tragedy*, ha plantado en muchos la idea de que el autismo es provocado por las vacunas. Estas sospechas se han extendido a tal grado que muchas personas consideran que las vacunas pueden ser dañinas, o incluso que son parte de intrincados mecanismos de control.[56]

Durante la pandemia de Covid-19, se hizo popular la idea de que la vacunación implicaba la inoculación de un microchip con el cual se podría alterar, a distancia, la salud de las personas, con el fin de manipularlas.[57] De nuevo, nos encontramos con personas carentes de toda la información relevante, ya sea porque no tuvieron acceso a la educación o porque su formación educativa fue deficiente, sin olvidar la desconfianza hacia la industria farmacéutica y las políticas públicas encaminadas a la vacunación de la población para erradicar el virus de la Covid-19.

En este caso, de nueva cuenta nos encontramos con expresiones que no incitan a la violencia y al daño de grupos desfavorecidos. No obstante, la pregunta de si acaso no desembocan en acciones perjudiciales para el bienestar de la población, es mucho más urgente. En efecto, a raíz de la propaganda de Wakefield, la tasa de aplicación de la triple viral descendió de 92 por ciento en 1998 a 73 por ciento en 2000.[58] Todavía hoy se especula hasta qué punto este escándalo mediático provocó el resurgimiento de focos epidemiológicos de sarampión en años recientes. Como señalé en el caso del discurso terraplanista, la defensa liberal de la expresión de todas las opiniones podría argumentar que la disidencia es importante para establecer

[55] Oakland Ross, Andrew Wakefield's fraudulent vaccine research, *Toronto Star*, Toronto, 2011 [en línea], https://www.thestar.com/life/health_wellness/2011/01/07/andrew_wakefields_fraudulent_vaccine_research.html

[56] Anabel Piñar Ramírez, "¿Quiénes son y qué defienden los antivacunas?", *La Vanguardia, Junior report,* s. l., 2020 [en línea], https://www.lavanguardia.com/vida/junior-report/20201120/49551491409/quienes-son-y-que-defienden-los-antivacunas.html

[57] Jack Goodman y Flora Carmichael, "Coronavirus: Bill Gates 'microchip' conspiracy theory and other vaccine claims fact-checked", *BBC News,* s. l., 2020 [en línea], https://www.bbc.com/news/52847648; Reuters staff, "False claim: Bill Gates planning to use microchip implants to fight coronavirus", *Reuters,* s. l., 31 de marzo de 2020 [en línea], https://www.reuters.com/article/uk-factcheck-coronavirus-bill-gates-micr-idUSKBN21I3EC

[58] Oakland Ross, *op. cit.*

sólidamente la importancia de vacunar a toda la población. Incluso podría decirse que en el caso de las vacunas contra la Covid-19, se sigue llevando a cabo el debate en relación con la inmunidad que otorga.[59] No obstante, es importante subrayar que las interrogantes útiles para desarrollar las vacunas deben ser planteadas en el ámbito del debate científico, informado y llevado a cabo por especialistas en la materia. El caso de Wakefield muestra que un discurso especializado puede ser utilizado con intereses privados que perjudican al grueso de la sociedad. Es decir, es el caso de una voz especializada y competente en la materia que no contribuye al progreso epistémico de la sociedad, sino que pervierte los fines del amplio goce de la libertad de expresión.

Se podría agregar, también, que cuando un discurso especializado se lleva a la arena del debate público, integrada por voces de las más distintas procedencias y formaciones, las ideas que en principio no representan un daño para la población pueden convertirse en verdaderos riesgos para la salud pública y, por ende, para el bienestar de la sociedad. Un ejemplo de este fenómeno, señalado más arriba, fue la mala interpretación de un comentario emitido por Bill Gates, quien hablaba de "certificados digitales" en el ámbito de la vacunación contra la Covid-19. Algunas personas en redes sociales tergiversaron este comentario y esparcieron la idea de que la campaña de vacunación era un plan para "implantar un microchip". Esto llevó a que algunas personas, incluso siendo parte de la población en riesgo, se rehusaran a vacunarse por un temor mal infundado.

Conclusiones

En la primera parte de este escrito he procurado presentar la defensa casi irrestricta de la libertad de expresión desde la perspectiva de John Stuart Mill. He apuntado que, en el marco de la filosofía utilitarista, Mill defiende la libertad de pensamiento y debate, porque contribuyen al bienestar tanto del individuo, como de la sociedad, en tanto son los instrumentos para el descubrimiento de la verdad. Además, subrayé que *Sobre la libertad* responde al problema del poder que la sociedad ejerce sobre el libre desarrollo de la individualidad. El Principio del daño busca poner límites a la influencia que, por medios legales o tácitos, la mayoría pretende ejercer sobre los individuos. Desde la perspectiva de la tiranía social, la libertad de pensamiento y debate se presentaría como el último bastión que conserva la

[59] José Carlos Cueto, "Vacuna contra el coronavirus: 4 incógnitas que quedan por responder", *bbc News Mundo,* s. l., 26 de enero de 2021 [en línea], https://www.bbc.com/mundo/noticias-55799063

independencia y autodeterminación del sujeto en pleno uso de su facultad racional. Bajo este mismo orden de ideas, podríamos decir que los firmantes de la *Harper's Letter* deleznan la cultura de cancelación y silenciamiento social que, además, tiene como consecuencia acoso, amenazas, intimidación y la pérdida del *modus vivendi* de escritores, profesoras, periodistas, entre otros. En este sentido, podemos observar la complejidad de entender las condiciones específicas en que la regulación o censura de un discurso se presenta como necesaria. Observamos que, de hecho, Mill contempla la censura legítima de ciertas opiniones cuando su emisión se realiza en circunstancias particulares, tales que pueden generar daños a los intereses de otras personas.

En el segundo apartado de este trabajo he hablado del discurso de odio como una clara instancia de aplicación del Principio del daño. En efecto, se trata de opiniones cuya emisión puede perjudicar los intereses básicos de grupos vulnerables. No obstante, he notado que, incluso en un documento como la prueba de umbral del Plan de Acción Rabat, la cual pretende dar directrices específicas para tipificar un discurso de odio, algunos criterios pueden resultar ambiguos para determinar si un discurso es una incitación al daño de grupos vulnerables. Me referí, de manera específica, al contexto de emisión, para indicar que en ocasiones es difícil establecer si un contexto propicia o no la relación causal entre el discurso y la acción; es decir, si el discurso es, en efecto, una exhortación efectiva al daño. No obstante, he insistido en que probablemente desde la perspectiva utilitarista de Mill, donde el bienestar buscado es el máximo posible para todos los individuos, lograr la igualdad en el máximo desarrollo de las capacidades humanas es un requisito básico y probablemente anterior a la libre expresión de todas las opiniones. Por tal motivo, Mill podría coincidir en que, en un ambiente de desigualdades generalizadas, la emisión de todas las opiniones no beneficia de la misma manera a todas las personas, lo cual ameritaría la restricción de un mayor número de opiniones.

En el tercer apartado quise referirme a dos casos de discursos que claramente no constituyen una incitación al odio en perjuicio de grupos vulnerables, pero cuyas consecuencias podrían caer bajo el rango de aplicabilidad del Principio del daño. En el caso del discurso terraplanista, observamos que, si bien su difusión puede desembocar en la formación de un pensamiento acrítico, supersticioso y acientífico, es decir, desembocar en un perjuicio para el progreso social, probablemente censurarlos no sea la mejor estrategia para combatirlos. Es más, desde la perspectiva de John Stuart Mill, para evidenciar su falsedad habría que dejarlos mostrarse en la arena del de-

bate público. Incluso, Mill celebraría el intento de algunos terraplanistas de llegar al fin del mundo en barco.[60]

Por el contrario, en el caso del discurso antivacunas, observamos que su emisión y difusión masiva puede desembocar en daños para la salud pública. Además, identificamos que el uso malintencionado del discurso científico para beneficio personal es una de las aporías de la libre circulación de todas las opiniones emitidas por sujetos en pleno goce de sus capacidades intelectuales. En este caso, tendríamos más elementos para sostener que es conveniente censurar los discursos antivacunas, dado el contexto social desigual, donde no todas las personas tienen acceso equitativo a la educación y a la formación de un pensamiento crítico, lo cual las vuelve presa fácil de posibles engañadores que promueven prácticas riesgosas en términos de salud pública.

[60] Adam Gabbatt, "All aboard the Flat Earth cruise – just don't tell them about nautical navigation", *The Guardian,* s. l., 2019 [en línea], https://www.theguardian.com/science/2019/jan/09/flat-earth-cruise-nautical-navigation

LIBRE ALBEDRÍO, MAL RADICAL Y RELIGIÓN: LA PSICOLOGÍA MORAL DEL MAL SEGÚN KANT

Nora Olanni Ricalde Alarcón*

Resumen El pensamiento moral de Immanuel Kant consagró definitivamente la independencia de la moral de todo supuesto religioso. Sin embargo, en la propia *Crítica de la razón práctica* aparece la noción del Bien Supremo como verdadero fin de la actuación ética de los seres racionales. Más aún, reivindica en el *mal radical* la vieja idea cristiana de pecado original. El interés de Kant por el mal se deriva, a nuestro juicio, de la necesidad de afrontar racionalmente los problemas de *sentido* a los que no se puede dar respuesta plena desde la sola moral, sin tener que abandonar el precepto de autonomía y la diferencia irreductible entre ambas que Kant aporta al pensamiento filosófico.

Abstract Kant's moral thought enshrined the independence of morality from any religious proposition. However, in the very *Critique of Pure Reason* appears the concept of the *Highest Good* as the true end of rational being's moral action. Moreover, it vindicates the old Christian notion of *original sin*. Kant's interest for evil is a result, from our viewpoint, of the need to efface the problems of *sense* to which there is no response in morality alone, without having to abandon the principle of autonomy and the irreducible difference between morality and religion.

* Universidad Católica *Lumen Gentium,* México.

Palabras clave
Gesinnung, libre albedrío, mal radical, predisposiciones, religión

Keywords
Gesinnung, free will, radical evil, predispositions, religion

La doctrina del mal radical y la psicología moral agustiniana

En el pensamiento de Kant, la razón obliga a la conformación del mundo de acuerdo con ella, incluyendo la presencia de Dios como garante del sentido último de toda la realidad. Sin embargo, la libertad, como elemento clave del pensamiento moderno, no parece dejar espacio para la virulenta afirmación kantiana del mal radical. ¿Qué significa el mal radical y qué relación tiene con la libertad?

El tema del mal radical aparece en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, un escrito destinado a ser una exposición del contenido racional de la religión y del cristianismo en particular. Su interés permanente reside en la tensión entre el esfuerzo clarificador de la razón y el deseo consciente de recuperar el valor perenne de las enseñanzas religiosas. El *mal radical* implica una separación del optimismo ilustrado, pero no un retroceso a posiciones arcaizantes, como temieron los críticos de Kant. La novedad del planteamiento kantiano reside en la conjugación de los temas y acentos tradicionales (en este caso, claramente agustinianos) con lo que, siguiendo a Michalson, llamaremos *principio de inmanencia*, el cual exigía una interpretación de la vida moral libre de elementos sobrenaturales. En su esfuerzo por componer ambas perspectivas, encontramos a Kant forzado a transformar los rastros de la tradición cristiana en conceptos pertenecientes a la razón práctica. Aunque la naturaleza del problema hace insoslayable para el propio Kant la necesidad de apelar a los potenciales simbólicos de la religión cristiana a fin de dar sentido a la posibilidad misma de escapar del mal.

El principio de inmanencia opera también a este nivel, haciendo de la exigencia de justicia algo que yace en la propia estructura de la razón; vale decir, algo no exigido desde fuera de la razón misma. La razón autónoma es también el principio vertebral de la vida moral. Su universalidad hace posible trascender las contingencias que señalan la finitud de los individuos, con lo que unos a otros pueden reconocerse por medio de la medida común de la razón de la cual todos participan. El respeto, único sentimiento moral, resulta de la constatación de que los otros, pese a sus diferencias conmigo y entre sí, son tan autores de la ley moral como lo soy yo. Es este patrón o medida moral única y universal lo que respetamos y descubrimos como sa-

grado en la persona del otro. Vemos y respetamos aquello que compartimos como la medida común de nuestra racionalidad.[1] Este elemento de nuestra constitución ontológica que hace posible la obediencia a la ley es la disposición que Kant llama *personalidad*.[2]

Pero la humanidad del hombre no está constituida solamente por esta copropiedad de la razón, sino también por una serie de elementos que delatan nuestra finitud y que nos hermanan e identifican como miembros de una misma especie: son las constantes antropológicas de la vida biológica o *animalidad* y de la *socialidad*.[3] Kant afirma que estas *disposiciones* o *tendencias* no son meramente indiferentes en materia moral, sino *buenas en sí mismas* y, además, buenas en un sentido originario.[4] Para la tradición, el sentido de dicha consideración no podría ser más claro como: obra divina, las criaturas y, en particular, los seres humanos, son buenos. Kant, en cambio, tiene que hacer una evaluación distinta, basada en la *autonomía*. La autonomía se corresponde con la autolegislación de la razón práctica, pero no elimina la libertad que hace posible la imputabilidad.

En virtud de esta distinción, Kant no puede atribuir el mal que somos capaces de discernir en el mundo a un factor situado en la naturaleza humana, porque ello significaría que una inclinación natural irresistible (una determinación oriunda de nuestra propia constitución ontológica) sea la causa del mal, en cuyo caso, no seríamos moralmente responsables.

Pero hay una razón más señalada anteriormente: las disposiciones al bien son las condiciones originarias de los seres humanos, sin las cuales nadie puede cumplir con el bien. Esto significa que, sin ellas, la idea misma de aplicabilidad de los principios morales pierde su sentido.[5] Dichas disposiciones al bien dan el espacio para la aparición de la persona como sujeto moral responsable: la ley moral sólo vale para seres finitos. Es decir, para seres que poseen cuerpos, que están sujetos a las necesidades de la vida, que requieren un intercambio constante con los otros, pero racionales (susceptibles de una organización moral, capaces de reconocer el deber y de cumplirlo; seres libres y autónomos). El aspecto racional es sólo uno de los constituyentes de la naturaleza humana; la finitud de la *especie*, confirmada en la

[1] *Cfr.* Catherine Chalier, *Por una moral más allá del saber: Kant y Levinas*, Madrid, Caparrós, 2002, pp. 82-83.

[2] Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón,* Madrid, Alianza, 2001, p. 45. En lo sucesivo, esta obra se citará como *Rel.*

[3] *Rel.,* pp. 43-46.

[4] *Rel.,* p. 46.

[5] *Cfr.* Stephen Richard Palmquist, *Kant's Critical Religion: Volume Two of Kant´s System of Perspectives,* Londres, Ashgate, 1999, p. 152: "la disposición (*Anlage*) es una parte necesaria de lo que significa ser humano y consiste en el potencial para obedecer la ley moral".

experiencia del mal, interactúa con la racionalidad como eje de la construcción de la *persona*, o sea, el sujeto moral responsable.

La finitud manifiesta de los seres humanos delimita el espacio de la aparición del mal, pero no es ella misma el mal. El espacio de manifestación del mal está en lo que hay, en el ámbito del ser, pero el mal mismo es algo que, de una manera precisa y rigurosa, trasciende. Porque el mal sólo puede ser advertido mediante un *juicio*[6] que denota el valor de la experiencia de lo que está en el mundo. Esta presión normativa obliga a juzgar no únicamente las apariencias, sino a situarse en el principio u origen del que son manifestación las divergentes acciones humanas. Es preciso, pues, acudir a la regla o máxima que gobierna la acción. En virtud de su condición normativa, la máxima no es algo que quepa observar o de lo cual se pueda tener experiencia directa, pero a lo cual es preciso remitirse para darle sentido a las acciones humanas.

Para que haya mal, debe haber no sólo libertad de elegir (lo que es la condición de la imputabilidad), sino también la conciencia de la ley moral, a la cual el sujeto puede negarse a responder o puede aceptar obedecer. Esta distinción se refleja en la teoría moral kantiana como una diferencia entre la libertad de elección (*Willkür*) y el aspecto racional de la voluntad (*Wille*). Ambos son aspectos de la voluntad o facultad desiderativa; pero mientras el libre albedrío es simplemente la capacidad de optar, *Wille* es el aspecto legislativo de la voluntad; el asiento de la ley moral racional: "La *Wille* se presenta como la propia demanda de la voluntad por su autorrealización a través del ordenamiento de la *Willkür* […] *Wille* no es libre en absoluto. Es más bien la ley de la libertad, el aspecto normativo de la voluntad, que como norma no es ni libre ni no libre. No teniendo libertad de acción, *Wille* no está bajo restricción o presión. En lugar de eso ejerce la presión de su propia naturaleza normativa sobre la *Willkür*".[7]

El principio normativo o *Wille* es permanentemente reconocido por el sujeto, haciendo posible una representación del deber que ejerce una función normativa sobre el albedrío. La autonomía de la persona sólo existe contra el trasfondo de la presencia del elemento regulativo moral. No puede existir como tal, sin dicha referencia, y constituye desde el comienzo el principio originario de la vida moral. La personalidad se organiza sobre esa constancia, aunque no siempre se le obedezca. El libre albedrío puede decidir renunciar a ese principio, pero no puede dejar de experimentar su presión normativa. La distancia que hemos señalado entre el orden de lo que

[6] *Cfr. Rel.,* p. 6.

[7] J. Silber, "Ethical significance of Kant's Religion", intr. a *Religion within the Limits of Reason Alone* (trad. de T. M. Greene y H.H. Hudson), p. *civ*, cit. por Richard Bernstein, *Radical Evil. A Philosophical Interrogation*, Nueva York, Polity Press, 2002, p. 14.

es y las prescripciones morales se hace patente de nueva cuenta: el elemento legislativo de la voluntad carece de fuerza ejecutiva; no se realiza sino por medio del libre albedrío, pero no deja de imponer su presencia silenciosa en el fondo de toda elección moral.[8]

El juicio que condena el mal que nuestra experiencia padece sólo puede hacerse valer mediante la determinación de un principio único que dé a las variadas manifestaciones del mal la unidad sintética que permita remitirlas a un agente moral. Cada acción, tomada individualmente, ostenta un valor moral, pero no es sólo la acción lo que por sí resulta juzgado, sino el agente al que se la atribuimos. La dispersión de las acciones —su valor desigual— amenaza con romper la imputabilidad y la responsabilidad que son la necesaria condición de la agencia humana. Cada acción pertenece a un sujeto, pero si las acciones de ese sujeto son potencialmente diversas y cada una de ellas mantiene un valor moral distinto, ¿cómo ha de ser considerado ese sujeto? Al juzgar las acciones de una persona, nos hacemos cargo de la existencia de una determinada economía moral o estructura regulativa de su persona, que podemos inferir a partir de su conducta. Dentro de la estructura del actuar humano, no sólo atestiguamos acciones, sino que debemos remitirnos a las máximas de segundo orden de las cuales dependen. Los elementos de esta estructura no son nunca suficientes para la evaluación del carácter o intención del agente; de cualquier manera, el juicio se refiere a este carácter, como condición trascendental de las acciones cuya intención denuncian o expresan.[9]

Kant intenta dar sentido a la doble intuición de que cada acto, como resultado del ejercicio del albedrío, es moralmente malo o bueno, pero que asimismo juzgamos la organización moral de la que dependen esas acciones, no como una totalidad numérica, sino como dependientes en última instancia de un principio único.

El mal, entonces, resulta de una regla o principio normativo (una máxima), cuya observancia hace al sujeto moralmente responsable. El mal se encuentra no en la disposición inalterable de lo que constituye el concepto de los seres humanos (es decir, en las disposiciones al bien), sino en un principio diferente, que determina el orden o valor relativos de esos elementos constitutivos de cada sujeto: la máxima fundamental de la que dependen las máximas de segundo nivel y las acciones morales. Este principio sólo puede ser la *intención* o *disposición* moral última del sujeto (*Gesinnung*).

La intención denota el patrón o la disposición permanente con que se articulan las distintas determinaciones del libre albedrío y en la cual revelan

---

8 *Rel.,* p. 51.

9 *Rel.*, p. 37.

su motivo último. Sin embargo, lo que caracteriza a la intención es el hecho de que ella misma es una consecuencia del ejercicio del libre albedrío. La intención o carácter es adoptada libremente, constituyendo así el nuevo sentido de la naturaleza humana como subjetividad autoconstruida: "por naturaleza del hombre se entenderá sólo el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas), que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos, dondequiera que resida este fundamento".[10] Al decir que un hombre (o como Kant afirma, la especie humana en su conjunto) es malo o bueno, no hacemos sino juzgar la naturaleza que él mismo se ha dado por el libre influjo de su albedrío. No se trata, pues, de juzgar al ser humano en función de aquellas disposiciones que posee inevitablemente y de las que no puede prescindir. Los juicios sobrevienen al campo de lo conocido y lo rebasan, poniéndose en relación con la condición activa o libre de los seres humanos, con su subjetividad.

La intención (*Gesinnung*), por otro lado, permite discernir la unidad de la agencia moral, pese a las diferencias en las acciones a las que habíamos hecho mención más arriba, escapando por igual del esencialismo (que eliminaría el aspecto moral, reduciendo la acción a mera consecuencia de un principio determinante) y de la fragmentación del sujeto en una multiplicidad de instancias responsables de las diferentes acciones llevadas a cabo empíricamente.

Como fundamento subjetivo, la intención sólo puede ser una regla o máxima, cuya condición buena o mala depende no de sus contenidos, sino del orden habido en la adopción de los incentivos que la conforman. En efecto, dado que los agentes morales son seres *racionales finitos*, los elementos constitutivos de su subjetividad deben estar presentes en la construcción de la máxima fundamental. A la manera agustiniana, no son los elementos dados a los humanos y constitutivos de su *ser* los responsables del mal, sino lo que el ser humano, en tanto que agente o sujeto, *hace* con ellos. Las predisposiciones al bien no deben ser eliminadas a fin de que alcancemos la plenitud moral, como en el maniqueísmo, sino que figuran natural e inevitablemente en la constitución de la máxima. Si no es el contenido de la máxima lo que conduce al mal, debe ser, entonces, la *forma* o el *orden* de la misma lo que explique la diferencia.[11] El libre albedrío sólo puede operar desde la posibilidad objetiva de opciones para la determinación de su ejercicio; opciones que aparecen bajo la forma de *incentivos* o *móviles,* cuya fuerza determinativa depende, en última instancia, de la propia voluntad (*Willkür*).[12] El *valor moral* de una persona radica en el orden de los incentivos que ha incorpo-

[10] *Idem.*

[11] *Rel.*, p. 56.

[12] *Rel.,* p. 41. Es lo que Allison ha llamado *principio de incorporación. Vid.* Henry Edward Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Nueva York, Cambridge University Press, 1990.

rado a su máxima suprema. Dichos incentivos, según Kant, son de dos tipos: aquellos oriundos del amor propio y la sensibilidad (las disposiciones a la animalidad y a la humanidad), por un lado, y el incentivo moral que es el respeto por la ley, por otro.[13]

La intención tiene otras interesantes características que son relevantes para esta determinación del orden de los incentivos: es inescrutable y su adopción se da fuera del tiempo.[14] La *inescrutabilidad* de la máxima resulta de su libre adopción como tal: debe ser una regla. Es decir, una determinación de la voluntad, porque de lo contrario sería un impulso natural, en cuyo caso habría una determinación causal que anularía la libertad. En vista de eso, la máxima así adoptada debería fundamentarse en otra regla, la cual, a su vez, debería tener como fundamento otra máxima (si es que deseamos preservar la imputabilidad por medio de la libertad). Como bien ha señalado Michalson, la libertad es la premisa de un argumento que concluye la incognoscibilidad de la propia premisa.[15] Porque, en efecto, la intención ha sido adoptada por el albedrío (*Gesinnung*), pero es esta máxima el fundamento subjetivo de todas las otras. Es decir, es el principio bajo el cual son *libremente adoptadas* todas las otras máximas de nivel más bajo (los actos derivativos). Así, pues, la inescrutabilidad del fundamento y el fundamento como libertad (*Willkür*) se condicionan mutuamente, de suerte que la inescrutabilidad del fundamento de la adopción de máximas preserva la responsabilidad moral por medio de la libertad.

Por otro lado, la *atemporalidad* de la adopción de ese fundamento radica en la misma imposibilidad de vincularlo a una causa determinada (esto es, de situarlo en el espacio y el tiempo); de suerte que la búsqueda de un origen sensible es infructuosa, quedando tan sólo la posibilidad de una representación *inteligible* (racional) del primer fundamento.[16] En la determinación del origen puramente inteligible resuena un tema agustiniano: cada acción humana ha de ser *concebida* como libre, por lo que no existe una conexión necesaria entre los sucesivos estados morales de un individuo. Es decir, no hay una causalidad manifiesta que ate a un agente con su pasado, forzándolo, por así decirlo, a actuar de un modo determinado. En consecuencia, cada acto es libre, sin un antecedente condicionante, como si fuera el primer acto o, también, como si fuera ejecutado desde la inocencia. De esta suerte, el agente moral encuentra, renovada en cada acto, la exigencia primera del deber, sin poder sustraerse a ella nunca y representándose como

[13] *Rel.*, p. 55.

[14] *Rel.*, pp. 38 y 42.

[15] Gordon E. Michalson, *Fallen Freedom. Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 64.

[16] *Rel.*, pp. 61 y *ss*.

totalmente culpable en cada ocasión en la que su conducta traiciona el llamado del deber.

En términos teológicos, es como si cada nueva acción representara el comienzo de su mundo moral, escenificándose otra vez el drama de la Caída adámica en todas y cada una de las ocasiones en las que desoye la voz del deber. La interpretación moral kantiana de la Caída arroja luz sobre las razones para postular la intención (*Gesinnung*): en la medida en la que todo acto es libre (es decir, ejercido por el albedrío o *Willkür*), no puede atribuirse a la actividad de un elemento previo condicionante. Sólo puede ser el albedrío mismo la "causa" de la acción, pero eso significa que cada ocasión moral, en tanto indeterminada por las otras, es independiente de ellas. Si cada nuevo acto es iniciado desde cero, siendo una nueva oportunidad para la obediencia de la ley moral, sin guardar relación ni poder ser explicado por los actos precedentes, entonces la unidad de la existencia moral del agente estará directamente amenazada, y sólo es posible conservarla postulando un elemento unificador que no violente la libertad de los actos a los que pretende dar unidad y que, por ende, sea él mismo *libre*.

Así, pues, lo que tenemos es una libertad (*Willkür*) que debe concebirse como si se autoconstituyera al determinar el orden de los incentivos que conforman las reglas que dirigen la conducta de los agentes morales. Si deseamos preservar la imputabilidad que hace posible el juicio moral, deberemos respetar la libertad, pero eso implica que las acciones caen fuera de toda red explicativa causal, ya que los vínculos que guardan entre sí los distintos elementos de la vida moral no son representables mediante nexos explicativos (causales). La relación que guardan entre sí esos elementos es obra de la actividad misma del sujeto al que son atribuibles por el juicio moral. La intención (*Gesinnung*) es el locus de la responsabilidad moral y el soporte de la subjetividad que ella misma crea. Por medio de ella, Kant intenta dar un *sustrato* a la variedad de la agencia moral; pero, como la propia intención es obra del albedrío (*Willkür*), el fundamento mismo pende de un abismo: no hay más fundamento que la propia libertad. Esta identidad entre el fundamento y la libertad determina la característica de "insondabilidad" de la máxima suprema. Sabemos que el fundamento debe ser adoptado libremente, pues, de lo contrario, no habría responsabilidad moral; aunque no podemos saber si dicho fundamento es bueno o malo, de donde resulta que el fundamento acaba coincidiendo con la libertad que lo hace susceptible de imputabilidad moral.

Ya que no hay más fundamento que la libertad, no parece haber una gran diferencia entre afirmar que la libertad es su propio fundamento y decir que no hay fundamento alguno, abriendo la posibilidad de la contingencia absoluta.

Sin embargo, el ordenamiento de los diferentes incentivos está rígidamente jerarquizado en función del principio rector de la *personalidad*. Como polo de la orientación moral de los sujetos, la personalidad es incorruptible y, como ya sabemos, la presión normativa que ejerce en la constitución de la persona es inevitable. Esta idea de la personalidad como fundamento normativo de la constitución de la subjetividad implica dos cosas: la primera, que al deliberar y obrar de acuerdo con los principios de la racionalidad práctica, debemos *concebirnos* o *representarnos* a nosotros mismos como *seres libres* desde el *punto de vista práctico* y, en segundo término, que la ley moral nos revela nuestra condición de seres autónomos e independientes no únicamente de la necesidad causal del mundo natural, sino también de un sistema de valores previo.

El imperio perdurable de la ley moral conforma el orden correcto de las disposiciones en el ser humano, revelando la condición caída de todos los agentes en función de la convocatoria al seguimiento de la ley moral, a la cual nadie se puede sustraer. La disposición a la personalidad instaura el orden de una subjetividad que no se reconoce deudora de nada ni de nadie excepto de sí misma, obligando al agente moral a representarse a sí mismo como malo, siempre y cuando siga concibiéndose como agente práctico. La identidad moral de los sujetos está permanentemente vinculada a la conciencia de la ley moral que constituye el polo fijo o el fundamento permanente de su actividad. El cumplimiento de la ley se representa como la forma ideal de la persona, con la cual es inevitable identificarse y que sirve como principio judicativo de la realización concreta de la identidad moral en cada uno. La clave de los cambios establecidos por Kant, respecto de la concepción agustiniana de la normatividad moral, radica en la inmanencia de la ley moral: no nos es impuesta por nadie ni consiste en un orden superior a la razón; es, por el contrario, el elemento subyacente de la conformación de la personalidad moral que tiene su origen en las disposiciones naturales que ya poseemos y en las diferentes formas en las que podemos organizarlas. Dado que nuestra identidad moral nos es desconocida, debemos representarnos a nosotros mismos como seres morales. La discusión kantiana del mal moral no debe leerse en términos metafísicos, como si Kant sostuviera que hay una misteriosa "elección" del ser previo (en sentido temporal) a las acciones morales concretas. En la medida en la que los seres humanos son concebidos como agentes morales, se deben representar como sujetos a la ley de la libertad y, por lo tanto, como situados *fuera* de la determinación espacio-temporal. Las únicas determinaciones capaces de afectar a la estructura moral de las personas deben concebirse *como si* fueran asumidas por el libre albedrío, es decir, como formando parte de la estructura inteligible que el sujeto se ha constituido para sí.

El problema es que esta representación de sí mismos como agentes prácticos conduce a una serie de dificultades que conducen a la religión.

La necesidad de la religión y la posibilidad de superación del mal

Ya hemos visto que Kant no concibe el mal como resultado de una deficiencia en los principios ontológicos de la constitución humana (la naturaleza humana en sentido primario), sino que el mal debe hallarse en la determinación misma de la subjetividad (la naturaleza humana en el sentido subjetivo, como autoconstitución del sujeto moral). Cuando Kant afirma que los seres humanos somos "malos por naturaleza", se refiere precisamente a la conformación de esta naturaleza subjetiva, en la que el agente es el único responsable de su propia constitución moral.

Para explicar la aparición del mal, Kant hace uso de un nuevo concepto, el cual es *propensión* (*Hang*), que lo define como "el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (apetito habitual, *concupiscencia*) en tanto que ésta es contingente para la humanidad en general. Se distingue de una disposición en que ciertamente puede ser innata, pero se está autorizado a no representarla como tal, pudiéndose también pensarla (cuando es buena) como *adquirida* o (cuando es mala) como *contraída* por el hombre mismo".[17] A la vista del mal sistemático y permanente que Kant cree ver en el mundo, se hace preciso hallar una explicación. Dicha explicación la encuentra en la *propensión*, que es la tendencia humana a desobedecer la ley moral. Esta tendencia puede ser pensada como algo adquirido en virtud de que así se preserva la responsabilidad que guarda el hombre por sus acciones; pero, al mismo tiempo, debe ser vista como algo inherente a la constitución de la subjetividad, como algo "enraizado" en la propia naturaleza humana: el mal *radical*.

Mediante el término *propensión* intenta marcar una diferencia con las disposiciones, que son algo dado y sobre lo cual no tenemos control; pero que, además, constituyen la base de nuestra actividad moral siendo, en este sentido, *buenas*. Así, si bien no somos responsables de las características que conforman nuestro *ser* natural (la definición de lo humano en sentido básico), sí lo somos de lo que *hacemos* con esas condiciones predeterminadas. Por ello, Kant vincula la condición innata de la propensión (en tanto que mal radical) con su *inextirpabilidad* y, al mismo tiempo, con su *inescrutabilidad*. La propensión es inerradicable porque es ella misma su propio fundamento libre y libremente se ha hecho mala. Esto significa que, para poder ser erradicada, tendría que ser adoptada una máxima suprema buena, pero eso es

[17] *Rel.,* pp. 46 y *ss.*

justamente lo excluido por la constitución de la propensión misma (que es una propensión al mal). Por otro lado, no se puede asignar otra causa a la corrupción autoproducida de la máxima suprema, de la misma forma en que no podemos hallarla para ningún otro constituyente de nuestra naturaleza moral. De este modo, la propensión al mal debe considerarse innata porque es inerradicable e incognoscible; es decir, es un aspecto o característica más de nuestra propia naturaleza, de la cual seríamos incapaces de dar una explicación.[18]

El propósito de Kant es mostrar un fundamento objetivo de la construcción de una intención (*Gesinnung*) mala. Para ello, apela a una tendencia al mal que, sin embargo, sólo se actualiza como resultado de la libre determinación del individuo. Es como si Kant pensara que hay un potencial del mal acechando en *todos* (la propensión o *Hang*), pero que sólo el tiempo lo manifestará como maldad actual. La propensión sería el fundamento inescrutable de la adopción de una *Gesinnung* mala, la cual, a su vez, determinaría las máximas derivadas como actos segundos. Así, la propensión al mal sería el *peccatum originarium* como acto primero y fundamental del albedrío, del cual se derivarían cada *peccatum derivativum* (las máximas subsidiarias) como actos segundos.[19]

Vale la pena insistir en la condición trascendente del mal, en su ubicación fuera o más allá de las determinaciones objetuales de la existencia. La inescrutabilidad del primer fundamento significa que, dado el orden de las características que figuran en el inventario de la definición del ser humano, a saber, las disposiciones, el mal (o el bien) son estrictamente inexplicables, pues son el resultado de la libertad, que no es una condición objetual, sino subjetiva. Sobreviene a lo que está dado, pero no pertenece a su ámbito, sino que lo rompe: esto es lo que significa la expresión kantiana de que el hombre comienza siempre por el mal: "la voluntad se hace libre sólo cuando una persona escoge avanzar fuera de la disposición básica [buena] y explorar el otro lado [el malo] del límite. El primer acto moral de toda persona [i. e., el primer acto libre del que él o ella pueden ser considerados responsables] debe ser un acto malo".[20]

Como la maldad implícita en la máxima no puede descansar en sus contenidos, debe estar en el orden de los incentivos. Esto es, en la determinación libre del sujeto a acoger los impulsos de la sensibilidad o amor propio como fundamento de la acción, haciendo de la obediencia a la ley moral un elemento subordinado. Dado el *rigorismo* de la doctrina moral kantiana,[21] la intención sólo puede ser *o buena o mala*, pero no puede apare-

[18] *Rel.*, pp. 56, 57 y 64.
[19] *Rel.*, pp. 49, 50 y 58.
[20] S. R. Palmquist, *op. cit.*, p. 151.
[21] *Rel.*, pp. 39 y *ss.*

cer como sincrética (buena *y* mala) o indiferente (*ni* buena *ni* mala).[22] Con ello, Kant pretendía salvaguardar la unidad del agente moral para la determinación del juicio sobre su conducta: las personas no pueden ser moralmente neutras; no puede ocurrir que a veces sean buenas y a veces malas, como si su obrar no contara con una orientación específica. Sin embargo, el verdadero supuesto de ese rigorismo se encuentra en la índole de los incentivos morales.

Kant encuentra sólo dos tipos de incentivos, como sabemos, aquellos que provienen de la sensibilidad y el respeto. Unos y otros surgen como fuerzas motivadoras a partir de lo que hay en el ser humano, es decir, de los constituyentes ontológicos de su ser, que se expresan por medio de las disposiciones al bien. La personalidad, por un lado, la animalidad y la humanidad, por el otro, no pueden influir determinantemente y al mismo tiempo en el albedrío, aunque tampoco es posible que se prescinda de ellas. Así, para Kant, la esfera de la motivación práctica es muy reducida y esto tiene consecuencias en la evaluación de la intención de los agentes.

Por otro lado, la idea kantiana de propensión está tomada del mundo físico, aunque pretende ser un concepto moral. Una propensión es una tendencia que sólo se actualiza bajo ciertas condiciones; esto es, cuando el agente se pone en contacto con el objeto hacia el cual tiene la propensión,[23] produciendo la inclinación hacia el goce de ese objeto. Sin embargo, el sujeto es siempre libre de rechazar tal inclinación, en cuyo caso no se entiende por qué hablar de una *propensión* en absoluto.

El problema de fondo es que, a la vez, la propensión al mal es libremente adquirida e innata. Debemos responder por él, pero lo descubrimos entreverado con los otros elementos de nuestra propia naturaleza. La descripción y el análisis que hemos llevado a cabo de la intención sugieren con fuerza que Kant identifica, a final de cuentas, la propensión al mal con la *Gesinnung*. Aunque originalmente su análisis parece neutro respecto de la bondad o maldad de la intención, en el fondo, Kant piensa que la intención sólo puede ser mala. El empleo de la propensión no hace otra cosa que resaltar la asimetría del planteamiento kantiano: no existe una similar propensión hacia el bien, porque las disposiciones no son obra del albedrío y, aunque presentes como fuerza motivadora de las máximas, nadie puede sufrir imputación moral por causa de las disposiciones, en tanto que resistir a la propensión no sólo siempre está en nuestro poder, sino que es nuestro

[22] *Rel.*, p. 39.

[23] Esto es, precisamente, lo que Kant dice con su desafortunado ejemplo de los "hombres rudos" que "no conocen en absoluto la embriaguez y, por lo tanto, no tienen tampoco ningún apetito por las cosas que la producen. Sin embargo, basta dejarles probar sólo una de estas cosas para producir en ellos un apetito apenas extinguible de ellas", *Rel.*, p. 46.

deber. Por si fuera poco, la propensión al mal sólo puede existir y ejercerse respecto a las disposiciones al bien ya presentes en la naturaleza humana: el mal *llega a ser* sobre aquello que ya está y por encima de la dirección normativa fundamental que, en ese sentido, es también algo situado más allá de las determinaciones fácticas.[24] Podemos advertir, pues, una tensión entre el horizonte subjetivo que Kant ha alumbrado en su investigación sobre el origen del mal y las necesidades explicativas a las que no ha querido dar como respuesta la vertiginosa indeterminación de la libertad.

El aspecto de la teoría kantiana, en la que esta ambigüedad aparece explícitamente, es la filosofía de la religión: específicamente, la cuestión de la inerradicabilidad del mal. El elemento central de la doctrina moral kantiana es la completa responsabilidad moral y, por lo tanto, la obligación de poner en práctica la ley moral. Pero su descripción del mal moral como mal radical excluye la posibilidad de que los seres humanos puedan regenerarse dado que su máxima fundamental (la intención o *Gesinnung*) está completamente viciada.

La obligación moral siempre presente hace de cada ocasión moral una salida del estado de inocencia (como si cada agente moral fuera otro Adán cada vez que realiza una acción moral) y una caída repetida incesantemente al quedar cada sujeto por debajo de lo exigido por la ley moral. La presión moral ejercida por la *Wille* se siente en todo momento: el sujeto moral puede obrar a espaldas de la ley, pero no puede eludirla. La constatación de un mal radical que, sin embargo, debe ser superado por el agente moral produce una antinomia que Kant resuelve recurriendo a la divinidad.

El proceso de regeneración moral es asimilado a la *conversión* religiosa entendida como "hacerse agradable a Dios". Todos los agentes morales tienen la obligación de salir del mal y alcanzar la perfección moral, pero tal propósito es inasequible por sus solas fuerzas.[25] Aunque la búsqueda de perfección es lo único que puede garantizar la ayuda de un poder más alto que suplemente la deficiencia humana.

La imposibilidad del cambio moral deriva justamente de la situación en la que Kant ha dejado al agente moral. Siendo la intención (*Gesinnung*) el fundamento o regla básica de las acciones del sujeto, es el asiento de su identidad como agente moral. En otros términos, la intención soporta no sólo la unidad de la actividad libre de cada persona, sino que establece su

[24] El aspecto racional de la voluntad, *Wille*, no tiene fuerza realizativa, sino que depende del albedrío o *Wilkür* para realizarse. Sin embargo, su existencia no puede ser puesta en duda, en virtud del influjo que ejerce al señalar a las acciones una determinada dirección moral.

[25] *Rel.,* p. 73: "Pues si la ley moral ordena que *debemos* ahora ser hombres mejores, se sigue indudablemente que tenemos que *poder* serlo".

identidad moral. La insistencia kantiana en el rigorismo moral y la unidad del fundamento subjetivo puede ahora ser vista bajo una nueva luz: sirven no únicamente a la determinación del juicio moral, sino al establecimiento de la subjetividad. La unidad de las acciones del sujeto se basa en la conformidad "en espíritu" con la regla suprema de que él mismo se ha provisto. Sólo de esa manera puede ser visto por otros y verse a sí mismo como *el mismo individuo en la diversidad de sus acciones*. Esta identidad se ha edificado a sí misma por medio de la decisión inequívoca del sujeto, por lo que éste es completamente responsable de cada acción y de lo que él mismo es. Conviene recordar que no hay aquí ningún proceso de construcción de la propia identidad, sino la autoposición de la libertad en la construcción de su propia regla, la cual, según Kant, es siempre mala. La referencia a la maldad indica la situación de la identidad del sujeto con respecto al espacio moral definido por la presencia de la ley en su conciencia: el respeto por la ley es el trasfondo de las elecciones morales, aunque la libertad siempre pueda elegir lo opuesto.

Pero la identidad moral así escogida presenta una fijeza insuperable, aunque en la conciencia resuene la voz del deber. La identidad se fundamenta al nivel más básico, en la norma fundamental de la que depende todo lo demás. El cambio moral sería posible sólo si se pudiera adoptar una norma diferente: "Este mal es radical, pues corrompe el fundamento de todas las máximas; a la vez, como propensión natural, no se le puede exterminar mediante fuerzas humanas, pues esto sólo podría ocurrir mediante máximas buenas, lo cual no puede tener lugar si el supremo fundamento subjetivo se supone corrompido; sin embargo, ha de ser posible prevalecer sobre esta propensión, pues ella se encuentra en el hombre como ser que obra libremente".[26]

La inescrutabilidad de la intención garantiza no sólo la imposibilidad de conocer el porqué de la elección de la máxima fundamental, sino también la naturaleza misma de la intención (*Gesinnung*) de cada uno. No es, pues, meramente una cuestión epistemológica, sino la cuestión sobre *el sentido mismo de la vida* de cada persona: su propia identidad moral está indeterminada en cuanto cada cual desconoce su propia contextura moral. Sin embargo, existe la orientación fundamental hacia la constitución de un orden que es señalado, en la conciencia individual, por el arquetipo de perfección o "Hijo de Dios" y, en el mundo social, por la "comunidad ética".[27]

La orientación originaria al bien que Kant percibe en la conciencia humana se manifiesta como un ideal de perfección moral, cuya manifestación efectiva es la "idea personificada del principio bueno"; el arquetipo de la per-

[26] *Rel.*, pp. 56-57.
[27] *Rel.*, pp. 123 y *ss.*

fección moral o Hijo de Dios, como modelo de la humanidad. La incontestable superioridad normativa que contiene y que le hace aparecer como originada en un poder superior, se manifiesta en la idea de filiación divina:

> Nosotros no somos autores de ella, sino que ella ha tomado asiento en el hombre, sin que comprendamos cómo la naturaleza humana ha podido simplemente ser susceptible de ella, puede mejor decirse que el arquetipo ha descendido del cielo a nosotros, que ha adoptado la humanidad [pues representarse como el hombre malo por naturaleza depone por sí mismo el mal y se eleva al ideal de la santidad no es igualmente posible que representarse que el último adopte la humanidad —que por sí no es mala— y condescienda en ella] [*sic*].[28]

Sin esa ayuda de un poder moral más elevado, la regeneración moral humana no sería posible, pero ese poder moral debe adquirir forma humana y la perfección moral debe ser asequible a los seres finitos. La exigencia doble de una perfección inasequible a los seres finitos se acompaña de la igualmente misteriosa condescendencia divina. Este ideal de perfección yace en la conciencia de todos los hombres, es decir, ha estado siempre presente y consiste —como señala el prólogo del evangelio de san Juan— en la verdadera medida o ideal del mundo: el Hijo de Dios, por quien todo fue hecho. Esto coincide plenamente con la doctrina moral kantiana, la cual establece como fin del mundo la perfección de la criatura racional; es decir, la realización del Bien Sumo.[29]

El arquetipo moral es la imagen de la perfección *encarnada* que cada ser humano debe realizar por sí y para sí mismo. No puede haber un *hombre* cuya vida sea el *ejemplo* o *modelo* a imitar por parte de los demás, pues esa conducta sería heterónoma. Kant está pensando obviamente en la figura de Jesús, a quien nunca nombra en el texto, pero quien es sin duda la realización de este ideal de perfección ética. Aunque nadie puede pretender que no era posible antes de la aparición del Cristo, la realización de este ideal constituye un deber.[30]

Entonces, el arquetipo moral proporciona la orientación segura respecto de la verdadera identidad a la que deberían apegarse los agentes racionales pese a sus diferencias contingentes; es decir, la norma universal que determina la conducta de los individuos pese a las grandes variaciones de las condiciones individuales. La personalidad de los agentes racionales está

[28] *Rel.,* p. 81.
[29] *Rel.,* pp. 81 y 84.
[30] *Rel.*, pp. 86 y *ss.*

medida por la norma general de este arquetipo, que proporciona la segura dirección de los esfuerzos prácticos.

Pero la situación de finitud de los agentes morales y la inescrutabilidad de su intención moral (*Gesinnung*) le impide reconocer quiénes son realmente, aun cuando la experiencia les señale la maldad genérica de la especie. Esto hace que para cada uno la persistencia en la vida moral sea el resultado de la fe práctica: "El que es consciente de una intención moral tal que puede creer y poner en sí mismo una fundada confianza en que permanecería, en medio de las tentaciones y penas semejantes […] invariablemente pendiente del arquetipo de la humanidad y semejante a su ejemplo, un hombre tal y sólo él, está autorizado a tenerse por aquel que es un objeto no indigno de complacencia divina".[31]

La intención (*Gesinnung*) es, como sabemos, el soporte de la identidad de la moral, pero siendo de carácter inteligible, sus manifestaciones externas (las acciones empíricas por las cuales el agente es juzgado) pueden coincidir con la que dictaría la ley moral, pese a que en su origen último hubieran sido suscitadas por el amor propio. Por ello, cada sujeto, aun reconociendo la vigencia del principio normativo que yace en su conciencia, no puede saber si su intención es conforme con dicho ideal ni si ha surgido la acción por mor de la ley o por amor propio. Sin embargo, otro no es el principio que en última instancia se confronta con todas las acciones de los seres humanos, el punto de referencia inevitable de toda acción y el rasero con el que se determina la autocomprensión de los sujetos morales.[32]

[31] *Rel.,* p. 83.

[32] H. E. Allison en "Reflections on the banality of evil: A kantian analysis", M.ª Pía Lara, *Rethinking Evil*, Los Ángeles, University of California Press, 2002, pp. 86-100, lleva a cabo una muy sugerente descripción de cómo los diversos grados del mal que Kant describe en *La Religión* se deben al autoengaño. En el primer grado, la *fragilidad*, el sujeto reconoce el bien de la máxima, pero no lo lleva a la práctica (*Cfr. Rom* 7, 15, de gran importancia en la exégesis de esta situación moral), porque la obediencia a ley es más débil que la inclinación sensible. En el segundo grado, la *impureza*, la ley no es un incentivo suficiente para actuar; el agente requiere una especie de "soborno" a fin de convencerse de cumplir el deber. En el tercer grado, la *malignidad* o *perversidad*, el respeto por la ley se supedita totalmente a las inclinaciones, invirtiendo el orden moral. Para Allison, cada estadio es, en realidad, el resultado de la inversión total del orden apropiado de los incentivos; cada etapa o grado simplemente refleja el nivel del autoengaño al que se debe recurrir para justificar las acciones. Así, en la *fragilidad*, el autoengaño nos lleva a pensar que somos "débiles" y esta pretendida debilidad nos exonera del cumplimiento del deber (no "podemos" observar la ley del mismo modo que no *podemos* levantar de un envión 200 kilos); en la *impureza* el autoengaño consiste en hacer aparecer la propensión al mal como una observancia de la ley; en el caso de la *perversidad,* el agente moral actúa con gran maldad *creyendo* que obra virtuosamente, tomando la suerte moral que le permite escapar de ser descubierto como una prueba de virtud. En este último estadio el autoengaño es total. *Cfr. ibidem,* pp. 156-160; *Cfr. Rel.,* pp. 56-58.

Hay, pues, una tensión entre las acciones de los agentes y el permanentemente activo ideal de perfección moral. Cada sujeto está obligado a llevar a cabo un cambio en su vida que lo conduzca de la obediencia del principio malo a la observancia del principio bueno; es decir, está obligado a cambiar su intención (*Gesinnung*). Pero ya sabemos que esto es imposible por las solas fuerzas del sujeto, de ahí la necesaria intervención divina. Pero esta intervención, a su vez, no puede violar el principio de autonomía que rige la teoría moral kantiana. Esta tensión se refleja en tres problemas que configuran las antinomias de la razón en su uso religioso, calcándose de los tradicionales problemas teológicos cristianos de la expiación (santificación y justificación) y la escatología o soteriología:[33]

1. Hay una brecha insuperable entre el cambio nouménico y la expresión fenoménico-empírica de dicha transformación. Aun cuando haya ocurrido el cambio en la intención, los seres humanos no podrán superar la distancia que existe entre las acciones y el ideal moral: "cómo la intención pueda valer por el acto, el cual es siempre deficiente".[34] La solución de Kant estriba en tomar en cuenta el cambio de perspectiva entre Dios y los seres humanos: según el acto, hemos de juzgarlo todo el tiempo como enteramente insuficiente en nosotros para una ley santa. Pero en el progreso del infinito hacia la conformidad con esa ley podemos —a causa de la intención de la que se deriva, la cual es suprasensible— pensarla juzgada como un todo completo, por un ser que conoce el corazón gracias a su intuición puramente intelectual y de ese modo, el hombre puede *esperar* ser agradable a Dios. Así, aunque en la perspectiva humana siempre habrá deficiencias, podemos confiar en que Dios, quien conoce la transformación interior, puede, en función de este saber, tomar el infinito progreso que lleva a la conformidad a la ley, como un todo completo. Esta visión que toma el cambio invisible a cuenta de la distancia insalvable entre el mérito presente y el ideal de la virtud es la versión kantiana de la *gracia*.
2. El segundo problema tiene que ver con la certeza que obtiene el sujeto moral de la realidad de su revolución interior. Como la intención es insondable, nadie puede tener conocimiento de su propio carácter. El agente querría saber si el cambio ha ocurrido y si es irreversible. Al responder a la cuestión, Kant recurre a las ideas del cielo y del infierno, reinterpretándolas a la luz de sus categorías morales. La *felicidad moral*, como forma de autocontento con los progresos visibles que se han realizado —único modo de juzgar la intención indirectamente—, se

[33] *Cfr.* S. R. Palmquist, *op. cit.*, pp. 458 y *ss*, a quien sigo en esta descripción.
[34] *Rel.*, p. 89.

corresponde con la idea de *cielo*; es decir, con la idea de un eterno progreso en la senda del bien, cuya perspectiva es equivalente (en la confianza en la inmutabilidad del cambio de la intención), a la posesión de la *felicidad física*.[35] En cambio, quien nunca ha conseguido firmeza en la persecución del bien y ha recaído constantemente, no tiene derecho a pensar que ha efectuado el cambio en la intención, por lo que la perspectiva ilimitada de un futuro miserable (el *infierno*) es lo único que se ofrece a su conciencia.[36] Ambas ideas ejercen una función tónica para la conciencia moral y son una suerte de dispositivos de psicología moral que aseguran una cierta confianza indispensable en el seguimiento de los propósitos éticos. Por eso Kant no los ofrece como tesis doctrinales, sino como motivos impulsores de la voluntad, ya que la experiencia de un largo tiempo de continuada observancia de la ley proporciona cuerpo a la creencia que ha ocurrido en el cambio de intención, al tiempo que fortalece la determinación para seguirlo, señalando la esperanza de una vida ulterior en la que el progreso no tendrá fin ("la eternidad bienaventurada"). Como no podemos pensar la vida fuera de las condiciones fenoménicas, la idea del cielo y del infierno es un dispositivo simbólico de interpretación de los conceptos religiosos, mecanismos que colocan el significado de las expresiones teológicas del lado que es asequible a la razón.

3. El tercer problema es, por mucho, el más importante para nuestro tema. El agente, aun cuando se haya regenerado "empezó por el mal y no le es posible extinguir jamás esta deuda".[37] Como siempre actuó sobre su conciencia, la fuerza normativa de la ley moral siempre conoció su deber de obrar de acuerdo con ella, por lo que ninguna buena acción llevada a cabo después de su conversión genera un excedente que le permita cancelar su deuda previa: "esta culpa original o que precede en general a todo bien que él pueda hacer —esto y nada más es lo que hemos entendido por mal radical—".[38] Se trata de una culpa *infinita*, *personal* e *intransferible*,[39]que sólo puede pagar el culpable y que no es susceptible de subrogación. Aparece aquí un problema porque ya ha ocurrido un cambio en la intención del sujeto, cambio por el cual el hombre es ya objeto del agrado divino; de suerte que no debería ser castigado *ahora* y, sin embargo, "ha de tener lugar una satisfacción de la justicia suprema, ante la cual no puede jamás un culpable quedar

[35] *Rel.,* pp. 89-90.
[36] *Rel.,* p. 91.
[37] *Rel.,* p. 55.
[38] *Idem.*
[39] *Idem.*

sin castigo".[40] No puede haber, pues, castigo ni antes ni después de la conversión moral, por lo que debe ejecutársele en el cambio mismo. Este cambio de intención moral es "quitarse el hombre viejo y vestirse el nuevo, pues el sujeto muere al pecado [por lo tanto, también a todas las inclinaciones en cuanto conducen a él], para vivir a la justicia".[41] No hay dos actos morales —a saber, salir del principio malo y entrar en el bueno—, sino un *acto uno*, como lo llama Kant. Al salir de la obediencia del principio malo, el sujeto "padece la muerte en el hombre viejo, crucifixión de la carne",[42] que no es otra cosa que un sacrificio o castigo: los males que advienen por la adopción de la ley moral en toda su pureza no le corresponden al hombre nuevo (son injusticias para él), ya que es un ser con una identidad moral distinta (es otro sujeto); pero, en cuanto físicamente (esto es, exterior o empíricamente) al tratarse del *mismo hombre*, es punible. El hombre nuevo, en cuanto personificación del "Hijo de Dios" o arquetipo de la humanidad, toma el lugar del hombre viejo y de todos los que creen prácticamente, llevando vicariamente la culpa por el pecado.[43] Ahora bien, ¿de qué tipo son los padecimientos concebidos como expiación vicaria del hombre nuevo por el viejo? Según Kant, son "los padecimientos que le salen al encuentro en el camino hacia un bien mayor",[44] es decir, todo padecimiento derivado de la observancia irrestricta de la ley moral. Sin embargo, estos sufrimientos pueden interpretarse de dos formas: *a)* como se apuntaba más arriba, se les puede considerar como injusticias cometidas con el justo,[45] pero también como *b)* una prueba y ejercicios constantes de la actual intención buena y, por tanto, como un indicador de estar en el buen camino (felicidad moral). Éste es un proceso temporal (situado en el tiempo) y desde esa perspectiva consiste en un "irse quitando el hombre viejo". Tales sufrimientos son indicio de su progreso en el bien y, por consiguiente, de la esperanza de haberse operado el cambio en la intención moral y de ser, ahora, agradable a Dios.

[40] *Rel.,* p. 96.

[41] *Rel.*, p. 97.

[42] *Cfr. Rom* 6, 2, 6; *Gal* 5, 24.

[43] *Rel.,* p. 98.

[44] *Idem.*

[45] Palmquist señala que estos sufrimientos figuran entre los elementos contraproducentes y desproporcionados que constituyen el material de la teodicea. *Vid.* S. R. Palmquist, *op. cit.,* pp. 453 y *ss.*

Así pues, para el hombre bueno, el Hijo de Dios encarnado en el agente moral que observa la ley y los sufrimientos, aparece lleno de sentido, pues se trata de pruebas cuyo cumplimiento satisfactorio otorga felicidad moral (contento de sí). En cambio, para el hombre malo, los sufrimientos son siempre castigos que "incluso considerados como meros males son, sin embargo, precisamente opuestos a aquello que el hombre en tal intención hace su única meta como felicidad física".[46]

En la discusión de estos problemas, Kant se vuelve hacia la religión como una solución a las antinomias que surgen del sentido y orientación de las decisiones morales. Es claro que los agentes saben cuál es su deber, porque en ningún momento se pierde la referencia a la ley como fuente moral. Pero la identidad moral de los sujetos está vinculada a la elección básica llevada a cabo previamente a la reflexión ética y que actúa en todo momento como el trasfondo y punto de partida de sus decisiones. Kant cree que sólo puede haber dos identidades éticas: aquella que hace del agente una personificación del principio bueno y aquella que lo inclina a subordinar el respeto por la ley a las inclinaciones egoístas.

Hay, también, un "sistema de perspectivas"[47] que depende estrechamente de la identidad moral y que genera pareceres muy distintos respecto de la naturaleza de acontecimientos y acciones externas.

Por un lado, tenemos la perspectiva divina, atemporal, puramente intelectual y abocada a la justicia, es decir, situada en el espacio de la racionalidad. La propia razón humana espera de la mirada divina el perdón y es esta esperanza la que mueve al sujeto en la dirección del bien. Para el ser humano, en cambio, la finitud se manifiesta como temporalidad y exterioridad. La vida completa dedicada al bien no es garantía de una coincidencia de la intención de ese agente con el principio bueno; sólo la mirada de Dios puede reconocer la diferencia y establecer qué destino le corresponde a cada cual. Aunque la intención puede ser inferida mediatamente en las acciones continuadas de la vida, siendo éste el medio al alcance de cada uno para determinar su probable identidad moral.

Por otro lado, la conexión de la identidad moral con las fuentes de valor de la máxima suprema genera orientaciones distintas en el espacio ético: para los individuos cuya máxima incorpora el respeto por la ley como incentivo supremo, los sufrimientos de la vida (manifestados como las frustraciones y los ataques a los que inevitablemente se ven expuestos por el seguimiento de la ley) aparecen como *pruebas* o *ejercicios* de la nueva contextura moral que se han construido, en tanto que el individuo que se ha

[46] *Rel.,* p. 99.

[47] Tomo la frase de S. R. Palmquist, *op. cit.*, que constituye el título general de su trabajo y la idea central de su interpretación de Kant.

hecho reo de sus inclinaciones sensibles, subordinándoles el respeto por la ley, no puede sino ver en ellos un *castigo* y un *mal*. En el primer caso, la nueva orientación esperanzada del sujeto le conmina a juzgar lo que exteriormente son considerados "males" (es decir, como injusticias o desproporción que rompe el principio de racionalidad y da origen a un problema teodiceico) como indicios de bondad personal y como oportunidades de desarrollo de la virtud. No se trata únicamente de que vean *ahora* los sufrimientos como pruebas, sino de que, bajo la identidad que se han construido, esos mismos acontecimientos que para el culpable son castigo y que un observador casual interpretaría como males, son en realidad bienes, o mejor, *parabienes*, primicias de esperanza, y una *forma de felicidad*; a saber, la *felicidad moral*. Es preciso hacer hincapié en que la posibilidad misma de interpretar esos acontecimientos de la forma señalada no está sometida a un arbitrio caprichoso, sino que resulta de la adopción de una forma u orden de la máxima suprema y, con ella, de una determinada identidad y una cierta orientación en el espacio moral.

Conclusiones y perspectivas

La interpretación kantiana de los principales temas cristianos (expiación, santificación, juicio, gracia, encarnación, salvación) preserva los contenidos que pueden ser traducidos al lenguaje de la razón autónoma y, al mismo tiempo, permite una función apologética, al mostrar los contenidos de la fe cristiana no sólo como razonables, sino como los únicos que pueden ser traducidos al canon de la fe racional. En esos dos aspectos, la filosofía kantiana de la religión no se desmarca de la tradición.[48] Sin embargo, Kant introduce una novedad importantísima: la forma o aspecto de la razón que pone en juego para evaluar los fundamentos de la creencia religiosa es el aspecto *práctico*. La religión no *describe* o *representa* la realidad del mundo o la constitución ontológica del ser humano; tampoco *determina* lo que cada agente moral debe llevar a cabo para cumplir con su deber, sino que muestra el sentido racional de toda la empresa. Es decir, proporciona la base absoluta para un juicio racional sobre la vida y el mundo. Se trata de contemplar la totalidad de las cosas y, especialmente, la totalidad de la vida humana, como una realidad no contingente. La perspectiva adoptada al hacerlo no puede coincidir con la propia de la razón en sus usos teórico y práctico; es por eso que Kant apela a la *visión* divina como la forma de contemplar esas realidades como totalidades significativas. Pero esta mirada es la de los *seres humanos* que ejercen sobre sí mismos una vez que se han hecho conscientes de su *finitud*; y esto

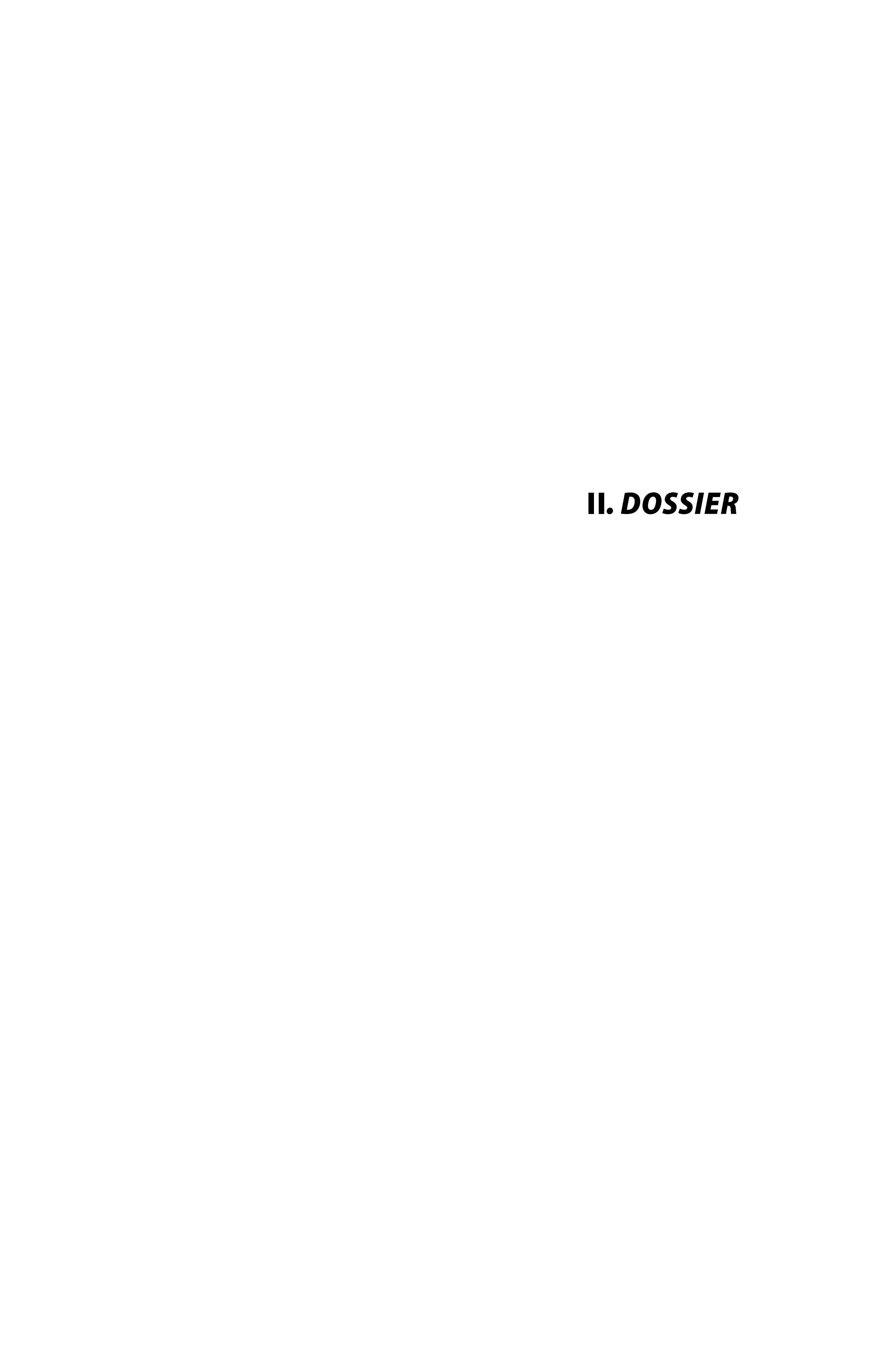
[48] *Cfr*. Richard Schaeffler, *Filosofía de la religión,* Salamanca, Sígueme, 2003.

en dos sentidos: primero, mediante el reconocimiento de la imposibilidad de un lenguaje científico sobre Dios y, en segundo lugar, por medio de la aceptación de la culpabilidad originaria de nuestra especie. La perspectiva religiosa no altera el panorama de la finitud, no añade nuevos conocimientos ni exige nuevos deberes o exime del cumplimiento de los que ya conocemos. Al contrario, la esfera de lo religioso surge de las restricciones que la razón permite reconocer como ineludibles.

Las ventajas y las limitaciones de este enfoque se aprecian en la fortísima concepción kantiana de la subjetividad. Los recursos para la constitución de la subjetividad yacen en la propia estructura ontológica de cada individuo, haciéndose éste a sí mismo como sujeto mediante la elección básica de su máxima suprema, y a través de la continuada expresión de su orientación fundamental en las acciones derivativas o segundas. Incluso las apelaciones Dios y la vida eterna son hechas a la manera de “dispositivos de psicología moral”, como diría Michalson, que movilizan los recursos de la subjetividad. Las fuentes morales que, de manera inevitable, conforman las máximas son las dimensiones de la constitución ontológica humana: las disposiciones al bien, en sus aspectos biológico-sociales y de personalidad. Los recursos y elementos para llevar una vida buena están ya presentes; la subjetividad se realiza en la libertad de la autoconstrucción de la persona.

Sin embargo, los límites de esta concepción se encuentran también en la enorme fortaleza que Kant atribuye a la subjetividad. Nuestro autor no toma en cuenta los procesos necesariamente temporales mediante los cuales esta subjetividad es evocada (por ejemplo, con la crianza y la educación formal) ni puede darle sentido a la posibilidad de otras fuentes morales o principios de orientación situados en el entorno que construye la subjetividad. Además, el sufrimiento revela los aspectos oscuros de la subjetividad. Si para Kant, cada sujeto dispone ya de los recursos para la construcción de la vida virtuosa y puede darle sentido a su sufrimiento no puede, en cambio, hacer nada por aquellos cuya agencia efectiva se ve comprometida y anulada por factores y acontecimientos situados más allá de su control.

Así, Kant reformula la concepción de Dios y la refiere a la subjetividad humana, haciendo de la representación de Dios un concepto *antropomórfico*, surgido de la necesidad moral de realizar el Bien Supremo. Aunque Kant sigue perteneciendo a la tradición de la teología filosófica en la medida en la que persigue afinar y corregir la concepción de lo divino mediante la crítica racional, su obra marca el punto de partida de una corriente de pensamiento que reconoce la imposibilidad y futilidad de tratar el concepto de Dios como si fuera un objeto de conocimiento: la representación de Dios otorga el reconocimiento de nuestro deber y la orientación moral definitiva para la realización del ideal humano de cumplimiento a la ley que es puesto ante nuestros ojos por la idea del Arquetipo del Bien, el Hijo de Dios.



II. *DOSSIER*

LA BIBLIA Y LA LECTURA POSHUMANISTA. NUEVAS INQUIETUDES HERMENÉUTICAS

Gabriel Fierro Nuño *

RESUMEN El acercamiento a la Biblia se realiza con inquietudes que son expresadas de manera consciente o inconsciente por personas, comunidades y sociedades, desde la actualidad. Esas inquietudes van cambiando en el devenir de la historia y de la pluralidad de las culturas. Actualmente, la crisis ecológica por el calentamiento global está suscitando numerosas interrogantes, inquietudes y búsqueda de soluciones en todos los ámbitos de los saberes, incluidas las ciencias sociales, las humanidades y, por supuesto, la filosofía de la religión. El objetivo de este artículo es responder a la pregunta de si la Biblia tiene realmente un pensamiento antropocéntrico que ha alentado la depredación del planeta, acelerando con ello el cambio climático. Para poder contestar esta pregunta, propongo la hermenéutica de la filosofía poshumanista para el análisis de los textos referentes a la creación del universo con sus elementos y seres vivos, desde una ontología relacional. El poshumanismo filosófico al que apelo es una contrapropuesta a la visión "humanista" en que el ser humano es considerado el centro y único punto de referencia del planeta y el universo.

ABSTRACT The approach to the Bible is carried out with concerns that are expressed consciously or unconsciously by people, communities and societies since today. These concerns are changing in the course of history and the plurality of cultures. Currently the ecological crisis due to global warming is raising numerous questions, concerns and the search for solutions in all areas of knowledge, including the social sciences, the humanities and, of course, the philosophy of religion. The objective of this article is to answer the question of whether the Bible really has an anthropocentric thought that has encouraged the depredation of the planet, thereby accelerating climate change. In order to answer this question, I propose the hermeneutics of posthumanist philosophy for the analysis of texts referring to the creation of the universe with its elements and living beings, from a relational ontology. The philo-

* Universidad de Baja California, México.

sophical posthumanism to which I appeal is a counterproposal to the "humanist" vision in which the human being is considered the center and only point of reference of the planet and the universe.

Palabras clave
Biblia, humanismo, poshumanismo, ecología, hermenéutica, creación

Keywords
Bible, humanism, posthumanism, ecology, hermeneutic, creation

De manera usual, la Biblia se ha leído y se seguirá leyendo desde preguntas apremiantes para los seres humanos. El acercamiento al libro sagrado del cristianismo, y del judaísmo en buena parte, se realiza con inquietudes expresadas de manera consciente o inconsciente por personas, comunidades y sociedades desde la actualidad. Esas inquietudes van cambiando en el devenir de la historia y de la pluralidad de las culturas. Las preocupaciones de las mujeres y hombres que aquejaban a sociedades de otros tiempos no son las mismas que las de ahora y, con seguridad, no serán las mismas en el futuro. Ya sea desde el posicionamiento de los creyentes pertenecientes a una iglesia cristiana o desde el simple interés literario en un libro —quizás, una colección de libros en el sentido más exacto— que ha influido en el pensamiento occidental por los últimos dos milenios, la hermenéutica implica el diálogo donde lector y texto se interpelan recíprocamente.

Hoy en día, la crisis ecológica por el calentamiento global está suscitando numerosas interrogantes, inquietudes y búsqueda de soluciones en todos los ámbitos de los saberes, incluidas las ciencias sociales, las humanidades y, por supuesto, la filosofía de la religión. En el ámbito civil, existe un consenso entre los científicos sobre los efectos dañinos que el cambio climático ha producido en el planeta, que parecen ser ya irreversibles, como se puede leer en el reciente informe de la Organización de las Naciones Unidas sobre el cambio climático (2021), basado en evidencias de las ciencias naturales. Asimismo, la encíclica del papa Francisco titulada *Laudato si'*, en 2015, sobre el cuidado de la casa común es un buen referente sobre esta preocupación dentro de la reflexión religiosa. Esta interpelación global incumbe también a la Biblia, que ha sido juzgada duramente en el pasado como un texto que ha alentado la justificación de una actitud de saqueo y depredación de los humanos respecto de los "recursos" naturales.

El objetivo de este artículo es responder a la pregunta de si la Biblia tiene realmente un pensamiento antropocéntrico que ha alentado la depredación

del planeta, acelerando, con ello, el cambio climático. Para poder contestar esta pregunta, propongo la hermenéutica de la filosofía poshumanista para el análisis de los textos referentes a la creación del universo con sus elementos y seres vivos, desde una ontología relacional. El poshumanismo filosófico al que apelo es una contrapropuesta a la visión "humanista" donde el ser humano es considerado el centro y único punto de referencia del planeta y el universo.

El poshumanismo filosófico

Dentro de las ciencias sociales ha cobrado fuerza la conciencia planetaria de que estamos en una nueva era geológica. Si antes las glaciaciones o los meteoritos habían determinado el cambio de una era a otra con sus extinciones de una buena parte de las formas de vida, ahora son los efectos de las acciones de la especie humana las que están transformando la Tierra —gaya si es considerada un organismo vivo que posibilita la coexistencia—, acelerando el arribo de una nueva era geológica que, por esa razón, se ha denominado *Antropoceno*.[1] De acuerdo con esta perspectiva, el ser humano se ha convertido, desde la Revolución Industrial hasta nuestros días, y de manera exponencial, en una agente geológico que ha precipitado el deterioro de gaya y ha puesto en inminente peligro la supervivencia de las especies humanas —el *Homo sapiens* es sólo la última de las especies humanas— con una más de las extinciones masivas que la historia ha atestiguado.

La supervivencia de la especie humana es, entonces, el imperativo desde el cual las humanidades, incluida la filosofía, deben proponer nuevos sistemas de pensamiento. El hombre como un "ser para la muerte", de Martin Heidegger, que provocaba una angustia individual, trasciende a un instinto de conservación de la especie humana que, más que angustia, requiere de indicaciones reflexivas para tratar de modificar la forma de concebir a los humanos en relación con otros humanos, otros seres vivos como plantas y animales, y otros multiversos. Como lo ha señalado la profesora polaca Ewa Domańska con urgencia, "we need the kind of knowledge, cognition and human science that have survival value and might help in the protection and continuation of the species".[2]

[1] Dipesh Chakrabarty, "Clima e historia, Cuatro tesis", *Pasajes. Revista de Pensamiento Contemporáneo*, Valencia, Universidad de Valencia, núm. 31, 2009, pp. 51-69. El concepto fue utilizado por primera vez en 2000 por el químico, ganador del premio nobel, Paul J. Crutzen. La historia del impacto del ser humano sobre la Tierra es desarrollada en este artículo de gran divulgación en los ámbitos universitarios.

[2] Ewa Domańska, "Beyond anthropocentrism in historical studies", *Historein. Review of the Past and Other Stories,* Stanford, Universidad de Stanford, vol. 10, 2010, p. 121. La historiadora y filósofa concluye que el paradigma cognitivo de la sobrevivencia tampoco es un absoluto incuestionable, sino que debe ser sometido a crítica.

El poshumanismo filosófico puede ser considerado como una propuesta de varias que han tenido auge en años recientes como una manera de criticar la forma en que los humanos nos hemos considerado el centro del universo. Para este sistema de pensamiento, el antropocentrismo[3] ha llevado a considerar la naturaleza como una serie de recursos[4] ilimitados al servicio del ser humano. La filósofa italiana, profesora en Nueva York y fundadora del *Posthumanism Research Group*, Francesca Ferrando, considera que el poshumanismo filosófico se desarrolla, hasta ahora, sobre tres presupuestos que critican la reflexión filosófica del pasado sobre el humanismo, que ha tenido grandes aciertos y ha podido trascender al teocentrismo de la filosofía medieval.[5]

En primer lugar, el poshumanismo propone la pluralidad humana en lugar de la jerarquización. En gran medida, la filosofía renacentista y moderna europea concebían lo "humano" siempre por jerarquización: culturas superiores y culturas inferiores; civilización por encima de la ruralidad; lo masculino como prominente sobre lo femenino; la intelectualidad como privilegiada sobre otras formas de saberes; la vida humana como dominadora sobre la vida no-humana. Esta crítica al humanismo jerárquicamente estructurado comenzó ya desde los postulados incisivos de Nietzsche. Para el filósofo alemán, "no existe jerarquía entre formas de vida y todas las formas de vida deben ser afirmadas sin discriminación".[6]

La segunda crítica deconstructiva del poshumanismo sobre el humanismo corresponde a un pensamiento basado en dualismos. El humano se ha autodefinido en función siempre de "otro" distinto: el hombre frente a la mujer, el hombre blanco frente al hombre de color, el hombre europeo

---

[3] Relacionado con la religión, el antropocentrismo "pone al hombre como centro y responsable del medio natural, generándose un antropocentrismo de carácter axiológico y de responsabilidad ética". *Vid.* José Manuel Sánchez, "El antropocentrismo en la ecología occidental", *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura,* Madrid, Instituto de Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos, núm. 10, 2017, p. 48. En este antropocentrismo el ser humano es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son.

[4] La misma utilización de la palabra *recursos* para hablar de la naturaleza es una muestra de esta manera antropocéntrica de concebir la creación. Pareciera que todas las cosas, vivas o no, están ahí puestas por Dios para lo que el hombre quiera hacer con ellas. Muy distinta es la expresión *bondades* de la creación, utilizada por algunos pueblos originarios de nuestro continente.

[5] Tomaré los postulados del libro de la autora Francesca Ferrando, *Philosophical Posthumanism (Theory in the New Humanities)*, Nueva York, Bloomsbury Academic, 2020. Además, un primer acercamiento al poshumanismo propuesto por Ferrando puede tenerse por medio de un diálogo promovido por el Tecnológico de Monterrey, "¿Qué es el posthumanismo?", *Youtube* [en línea] https://www.youtube.com/watch?v=dwRlUMGyEko

[6] Vanessa Lemm, "Nietzsche y el posthumanismo", *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Relaciones Internacionales,* Universidad de Sevilla, Sevilla, vol. 23, núm. 46, Sevilla, 2021, p. 299.

frente al hombre no europeo, el hombre "civilizado" frente al bárbaro. Las consecuencias de este tipo de pensamiento dualista hunden sus raíces en la filosofía clásica griega, desde la contraposición platónica de alma-cuerpo, pasando por maniqueísmos medievales como gracia-naturaleza, humanidad-divinidad o potencia-acto, hasta llegar al Renacimiento, donde el pensamiento teocéntrico fue sustituido por el pensamiento antropocéntrico.

Justamente, la tercera crítica poshumanista refiere al dualismo que ha sido muy dañino para nuestra relación con la creación: el ser humano frente a la naturaleza. Esta dicotomía hombre-naturaleza fue esbozada desde el inicio de la modernidad por el filósofo francés René Descartes, con su distinción ontológica entre la *res cogitans* (cosa pensante) que es el ser humano y la *res extensa* (cosa extensa) equivalente a la naturaleza. La consecuencia de esta forma de concebir la realidad, continuada en Occidente por la filosofía académica, es que el ser humano *no* es parte de la naturaleza, sino alguien radicalmente distinto. La naturaleza, pues, puede ser explotada en servicio del bien "supremo" de la humanidad.

Las tres cuñas que el poshumanismo ha clavado sobre el humanismo no tienen la pretensión de derrumbar lo anterior, constituyéndose en un antihumanismo, pues se reconocen los aciertos que este humanismo ha aportado a la especie humana. Pero ese objetivo de reflexión centrado, casi con exclusividad en lo humano, es insuficiente. Por esta razón, el poshumanismo es una nueva epistemología, ya que exige una transformación radical, irreversible y voluntaria de la humanidad construida por la modernidad occidental. No se trata, entonces, del final de la especie humana, que puede ocurrir por una nueva extinción planetaria, sino como "el final de un periodo histórico o de un modelo de organización social, como la transformación radical del ser humano y de algunas de sus características esenciales (físicas y síquicas), o bien como el final físico del ser humano causado por la destrucción de la vida en la tierra".[7]

A diferencia del transhumanismo, que trata de redefinir los presupuestos filosóficos de lo humano contemplando otras dimensiones actuales y futuras que "alterarían" lo que modernamente se ha considerado como esencialmente humano (virtualidad, tecnología, inteligencia artificial, robotización), el poshumanismo propone, desde ahora, la pluralidad y la relacionalidad en el sentido más amplio, incluyendo animales, plantas, bacterias y otros organismos. Estas relaciones de lo humano y lo no-humano son

[7] Carlos Tello, "Posthumanismo. Contornos de una herramienta epistemológica", *Actio Nova. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, Universidad Autónoma de México, México, núm. 4, 2020, p. 454. El profesor de la Universidad de París, además de la crítica de Nietzsche al antropocentrismo humanista ya mencionado, añade la crítica de Michel Foucault al humanismo como producto de la episteme moderna en el curso del siglo XIX.

el foco de estudio interdisciplinar desde el poshumanismo; sin dominios, jerarquizaciones o dualismos.[8] Ese dominio de lo humano por lo humano ha sido atribuido a una lectura bíblica del Génesis, donde al hombre se le otorga el mandato de "dominar y subyugar" a la tierra.

El poshumanismo filosófico e interdisciplinar no es sólo un tema de moda o una simple aproximación epistemológica más, sino que requiere, forzosamente, de un posicionamiento ético: tomar conciencia de que los *Homo sapiens* (animales humanos) son sólo una especie más entre otras (animales no humanos) y que las relaciones con otros organismos y objetos (aquí puede aludirse al giro material u ontológico que excede los límites de este artículo) implica, necesariamente, una actitud de humildad para superar el antropocentrismo inherente al humanismo occidental. Además, el poshumanismo no puede ser reducido a un simple ecologismo, que en sus postulados tradicionales sigue cayendo en el humanismo, pues toma como fundamento al humano como "custodio" de la naturaleza; es decir, el ser humano se sigue considerando la cúspide de la naturaleza que necesita de su cuidado y protección.

Esta epistemología poshumanista ha sido precedida por otra de cuño latinoamericano. Desde la amazonia brasileña, Viveiros de Castro y otros antropólogos han sabido observar y escuchar a las culturas amerindias que, a diferencia del pensamiento occidental europeo, tienen una forma radicalmente distinta de percibir la relación entre el hombre y la *naturaleza.* Simplificando demasiado, el perspectivismo amerindio señala que "la condición original común a humanos y animales no es la animalidad, sino la humanidad".[9] Para los grupos originarios de la Amazonia, los animales son exhumanos (humanos en cuerpo de animal) y no los humanos exanimales. De este enfoque cabe otra pregunta más al texto bíblico: ¿Cuál es la relación entre los seres humanos y los animales en la Biblia? ¿Cuál sería la perspectiva bíblica al respecto? ¿Es justificada la acusación de que el Génesis bíblico es el detonante de la explotación del medio ambiente? ¿El ser humano es ontológicamente distinto del resto de la creación? Serán éstas las preguntas que guíen mi reflexión en relación con la hermenéutica bíblica contemporánea.

[8] Helen Kopnina, "Anthropocentrism and post-humanism", *The International Encyclopedia of Anthropology,* Reino Unido, John Wiley & Sons, 2020.

[9] Eduardo Viveiros de Castro, "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena", en Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.), *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague, IWGIA, 2004, p. 41.

La creación en la Biblia: ¿antropocéntrica?

El apretado y sucinto esbozo que sobre el poshumanismo filosófico he realizado no tiene la finalidad de exponer con detalle esta nueva ontología-epistemología —para eso hay suficientes y accesibles referencias, algunas de las cuales han aparecido ya en el aparato crítico—, sino proponer una nueva hermenéutica bíblica posibilitada por este nuevo acercamiento. Ya el posmodernismo había cimbrado los cimientos de la hermenéutica tradicional bíblica, con la triple característica de ser una "nueva" hermenéutica antifundacional, antitotalizante y desmitificante.[10] El poshumanismo, con el consiguiente y más radical estadio de la crítica del posmodernismo al humanismo, lleva hasta sus últimas consecuencias esos postulados hermenéuticos y hace nuevas preguntas a los textos bíblicos.

Otra de las consecuencias de los postulados pluralistas del poshumanismo es la valoración y apropiación de otros saberes. La historia de la filosofía en los ambientes académicos ha privilegiado, muchas veces con exclusividad, el pensamiento europeo occidental, desde los sofistas griegos, hasta los profesores universitarios de la actualidad. Ha sido hasta el siglo pasado que diversos pensadores han llamado la atención sobre filosofías presentes en otras culturas del globo, con epistemologías diversas, pero ontologías tan profundas y complejas como las europeas.[11] En ese sentido, la filosofía hebrea —quizás sea más apropiado hablar en plural de filosofías hebreas— es un interlocutor válido para hacer preguntas existenciales, en el más amplio sentido de la palabra.

En estos tiempos en que la amenaza de una extinción de la especie humana cobra carácter de urgencia, la pregunta fundamental a la Biblia en muchos lectores está relacionada con la creación. Cuando a un lector de la Biblia se le pregunta por la filosofía hebrea de la creación, de inmediato vienen a la mente los dos primeros capítulos del Génesis. En todo curso bíblico se enseña que existen dos relatos de la creación, uno de tradición yahvista (*Gen* 2) y otro de tradición sacerdotal (*Gen* 1). Dentro del relato sacerdotal de la creación se puede leer una frase que ha generado un debate intenso y prolongado: "Sean fecundos, multiplíquense, pueblen la tierra y domínenla (*vekibshuha-* הָשֻׁבְכִן)" (*Gn* 1, 28). Desde los sesenta del siglo pasado, la Biblia fue puesta en el banquillo de los acusados por "fomentar" la explota-

[10] Andrew Keith Malcoml, *What is Postmodern Biblical Criticism?*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, p. 5.

[11] Sólo por mencionar un ejemplo, puede aducirse la tesis doctoral que el discípulo de Ángel María Garibay, el entonces joven Miguel León-Portilla defendió en 1956 en la Universidad Nacional Autónoma de México bajo el título *Filosofía náhuatl, estudiada desde sus fuentes.* Aunque tuvo sus opositores que cuestionaban la existencia de una "filosofía" fuera de la geografía europea, el tiempo confirmó la intuición del ahora fallecido profesor.

ción de la naturaleza, o al menos legitimarla, por esta sola y descontextualizada frase donde Dios ordena a Adán y Eva "dominar" a los animales y todo lo que hay sobre la tierra.[12]

El recuento de las réplicas a esta acusación ha sido plasmado en el artículo del profesor Peter Harrison.[13] Si bien el autor hace este recuento de explicaciones exegéticas que interpretan el verbo שׁבכ (*kabash*) como "administrar" y otros significados; también concluye que en la historia de la humanidad el verso bíblico sólo se ha interpretado como "explotación" hasta la época moderna, por lo que responde más una forma de leer la Biblia que al sentido original de la expresión. Yo no deseo enfrascarme en la discusión semántica de un verbo hebreo, sino, más bien, ofrecer una lectura desde el contexto más amplio de la filosofía hebrea, resaltando que no existen sólo dos relatos de la creación, sino varios más. Esta diversidad de relatos creacionales que podemos encontrar en la literatura sapiencial y profética es un reflejo de diversas filosofías de la creación, plasmadas en el texto bíblico con diversos géneros literarios como la poesía.

La guía para mi análisis de otros textos que reflejan la cosmología de la filosofía hebrea será la ontología relacional propuesta por el poshumanismo. En efecto, uno de los presupuestos primordiales del poshumanismo es la relacionalidad que trasciende lo humano: "La clave del poshumanismo es la conciencia y la responsabilidad por múltiples sí mismos y otros en el mundo. Ser poshumano o más que humano significa la combinación de los valores éticos con el bien estar de la comunidad expandida, conectando lo corporal, territorial, ambiental, sensorial, entre otras potencialidades de la materia".[14]

Si pretendemos, entonces, descifrar cuál es la relación del ser humano con la creación entera en la filosofía hebrea, es necesario ir más allá de la distinción y los límites impuestos por la filosofía moderna entre la vida humana (*bios*) y la vida no humana (*zoé*). La ontología relacional de la nueva hermenéutica debe abarcar la tierra, los astros, los animales, Dios, etcétera. Para ello, es necesario seguir recurriendo al Génesis, pero en sincronía con los otros testimonios de la filosofía de la creación en el resto de la Biblia.

---

[12] Lynn White, "The historical roots of our ecological crisis", *Science,* núm. 155, 1967, pp. 1203-1207.

[13] Peter Harrison, "Subduing the Earth: Genesis 1, early modern science, and exploitation of Nature", *The Journal of Religion*, Australia, Universidad Bond, vol. 79, núm. 1, 1999, pp. 86-109.

[14] Polina Golovátina-Mora, "Relaciones complejas en el mundo material viajero", *Digithum. Revista Científica Digital,* Cataluña, Universitat Oberta de Catalunya y Universidad de Antioquia, núm. 22, 2018, p. 33.

La tierra y la humanidad

El papa Francisco ha querido llamar a nuestro planeta *casa común.* Es un gran avance designar al globo terráqueo con esa metáfora, en lugar del más colonial y eurocéntrico, *mundo*. Sin embargo, el vocablo *casa*, como toda metáfora, tiene también sus limitaciones y ambigüedades en su interpretación. La casa es algo material, sin vida, una construcción hecha por los humanos. La *casa* también está ligada a lo patriarcal, pues en el lenguaje coloquial el padre es el proveedor de la casa y la mujer es el *ama* de casa.

Desde el perspectivismo amerindio, el planeta es designado preferentemente como una *madre*. Se concibe y se vive a la tierra como un ser vivo y orgánico (gaya), en relación con el cuidado amoroso de la mamá por sus hijos. Así, se crea una relación recíproca: la madre cuida de sus hijos, y los hijos cuidan de su madre. El último documento de la Pontificia Comisión Bíblica titulado *¿Qué cosa es el hombre? Un itinerario de antropología bíblica,* de 2019, contiene un apartado dedicado al hombre como "custodio" de la creación. Sin embargo, quizás haya que añadir un apéndice más al documento para incluir el tema de la creación como custodia del ser humano, en un verdadero perspectivismo bíblico, como intentaré probar a continuación.

Según el relato del Génesis, el ser humano (*'adam*-אָדָם) fue creado de la tierra (*'adamáh*-אֲדָמָה). La intrínseca relación semántica entre *Adam* y *Adamáh* revela, desde el hebreo, la relación íntima que guarda el humano con la tierra, inexistente en el idioma castellano. El *hombre* es el masculino del femenino *tierra*. Para la filosofía hebrea de la Biblia, la tierra es una mujer. Además, el profeta Isaías se refiere a la tierra como una madre con vientre: "Como bajan la lluvia y la nieve del cielo, y no vuelven allá, sino que empapan la tierra (*ki 'im hirváh 'et ha'aretz*-כִּי אִם־הִרְוָה אֶת־הָאָרֶץ), la fecundan (*veholidah*-וְהוֹלִידָהּ) y la hacen germinar, para que dé semilla al sembrador y pan para comer" (*Is* 55, 10). El verbo fecundar (*yalad*-יָלַד) es el verbo utilizado en el Antiguo Testamento para hablar siempre de la fecundidad de una mujer.

La tierra considerada como una madre en la Biblia tiene la cualidad de alimentar a sus hijos, humanos y no humanos (*Gn* 1, 29). Del vientre (*rejem*-רֶחֶם) de la tierra salen los seres humanos y, después de esta vida, regresan a él (*Prov* 30, 16). Como madre que cuida y guía a sus hijos, la tierra ofrece sus montañas para que sirvan de orientación en el desierto, a fin de que no se extravíen. En diversidad de versículos, las montañas cantan, hablan, arden y escuchan. La tierra tiene vida y sus mares se comunican, hablan (*Jb* 28, 14). También el mar está dotado de vida: eleva sus olas, ruge, se levanta contra la barca de Jesús amenazando su misión (*Mt* 8, 24), como

una madre que no quiere dejar ir a sus hijos de casa. La tierra y el mar son custodios de la espacie humana, al igual que de otras especies, como veremos más adelante.

Los astros y la humanidad

En la Biblia las estrellas también tienen vida. El sol, la luna y las estrellas *son* —y no sólo representan— el ejército de los cielos (*Dt* 4, 19). Como el ejército celeste de Yahvé, las estrellas pelean por él: "Desde los cielos combatieron las estrellas, desde sus órbitas combatieron contra Sísara" (*Jue* 5, 20). Para la Carta de Judas y numerosos pasajes de los textos apócrifos del Antiguo Testamento, las estrellas fugaces son ángeles caídos del cielo (*Jd* 13).[15] Pero las estrellas también son cuidadoras del ser humano, le marcan el camino en la oscuridad de la noche (*Salm* 10, 17). Para los magos del oriente que se pusieron en marcha para adorar el hijo de Dios nacido en Belén, una estrella fue la guía en su camino.

Entre los astros, el sol y la luna tienen un lugar especial. El relato sacerdotal del Génesis omitió los vocablos "sol" y "luna", poniendo en su lugar al lucero grande para hablar del sol y al lucero pequeño para hablar de la luna. Según los estudiosos, esto se debió a que en los pueblos del Medio Oriente el sol y la luna eran adorados como dioses (2 *Re* 23, 5). Aun así, el Génesis reconoce que esos luceros fueron puestos para señalar las fiestas solemnes, los meses y los días. El sol y la luna, en su doble faceta de calendario lunar y calendario solar, marcan las fiestas que deben celebrarse en Israel.

El profeta Jeremías sostiene que el sol tiene la misión de iluminar (*'or*-רוא) el día; la luna y las estrellas la misión de gobernar (*juqáh* - הָקֵח) la noche (*Jer* 31,35). En otras palabras, los astros también tienen una vida propia que ayuda al ser humano con la marcación de su tiempo, el ordinario y el oportuno. Pero no sólo marcan el tiempo, también tienen influencia sobre la conducta de los humanos. En el relato evangélico encontramos un buen ejemplo de cómo la luna tiene la capacidad para hacer actuar al humano de una manera errática (*Mt* 17, 15).[16]

[15] También puede aludirse al verso del Apocalipsis de Juan, donde la cola del dragón barre la tercera parte de las estrellas del cielo, en posible referencia a los ángeles rebelados contra Dios (*Ap* 12, 4).

[16] El lunatismo o epilepsia era considerada la "enfermedad sagrada", pues era una creencia ampliamente difundida en el Medio Oriente y otras regiones que era causada por la diosa lunar Selene y solía coincidir con las fases de la luna. Ulrich Luz, *El Evangelio según san Mateo II*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 680.

Esta “capacidad” del sol y la luna es la que, quizás, está en el trasfondo cultural y religioso del relato de Sansón y Dalila en el libro de los Jueces. El nombre de *Sansón* (*Shimshón*-ןוֹשְׁמְשׁ) en hebreo tiene la misma raíz semántica que “sol” (*shemesh* - שֶׁמֶשׁ), mientras que el nombre de Dalila (*Daliylah*-הָלִילְד) se relaciona semánticamente con la “noche” (*laylah* - הָלְיַל). Así, la conducta intempestiva, arrojada, caprichosa y “quemante” de Sansón estaría influenciada por el sol, al tiempo que la actitud sombría y calculadora de Dalila sería un influjo de la luna con sus fases cambiantes (amante y enemiga).

Los animales y la humanidad

Los *Animal Studies* o *Animal Turn* son parte de la filosofía poshumanista que intenta analizar las relaciones entre las especies, tanto del *homo sapiens*, como de otros animales. El profesor del Chicago Theological Seminary, Ken Stone, ha publicado recientemente un libro sobre una colección de ensayos referentes a la ontología relacional de animales humanos y no humanos en la Biblia.[17] Sin embargo, en este artículo prefiero seguir mis propias intuiciones. Comencemos nuevamente con el relato creacional del Génesis para conocer el verbo hebreo utilizado para la creación del ser humano y de los animales:

- Y Yahvé Dios *formó* (*vayitzer*-וַיִּיצֶר) al hombre con polvo del *suelo* (*ha’adamá*-הָאֲדָמָה), e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un *ser viviente* (*jayáh*-חַיָּה) (*Gen* 2, 7).
- Y Yahvé Dios *formó* (*vayitzer*-וַיִּצֶר) del *suelo* (*ha’adamá*-הָאֲדָמָה) todos los *animales* (*jayáh*-חַיָּה) del campo y todas las aves del cielo (*Gen* 2, 19).

El versículo 7 del relato yahvista describe la creación del ser humano, mientras que el 19 se dedica a la creación de todos los animales. Lingüísticamente, no existe una diferencia en la creación de uno y de otros: ambos fueron formados (*yatsar*), ambos fueron creados de la tierra (*adamá*) y ambos son designados como seres vivos (*jay*). En otras citas bíblicas se dice que los animales, al igual que el ser humano, tienen “alma” (*nefesh*) o, en su sentido más literal, respiración que los mantiene vivos.

Para el libro de Job, los animales, al igual que los humanos, tienen inteligencia, conocimiento, alma, vida y espíritu:

[17] Ken Stone, *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies,* Stanford, Stanford University Press, 2018.

> 7 Pero pregunta a las bestias, que te instruirán (*vetoreka*-ךָרֹתְוּ),
> a las aves del cielo, que te lo *dirán*,
> 8 si no a los reptiles, que te *informarán*,
> te lo *contarán* los peces del mar;
> 9 ¿quién no *sabe* (*yaháh*) entre todos ellos
> que todo esto lo hizo la mano de Dios,
> 10 que su mano retiene el hálito (*nefesh*) de los vivientes (*jay*),
> el espíritu (*ruaj*) de todo ser humano (*basar 'ish*)? (*Job* 12, 7-10).

Particularmente sorpresivo resulta que los animales tengan la capacidad de "instruir", pues del verbo *yaráh* (הרָיָ) proviene semánticamente el sustantivo *toráh* (הרָוֹת), traducido comúnmente como "ley". Al parecer, Dios es capaz de sacar una Toráh de la sabiduría[18] de los animales, y no sólo de Moisés. El mismo libro de Job concluye con un himno a la creación que merece un estudio por sí solo. En ese poema creacional cada animal tiene una sabiduría: "¿Quién puso en el ibis sabiduría?, ¿quién dio al gallo inteligencia?" (*Job* 38, 36).

De manera un tanto irónica y mordaz, con el espíritu crítico que caracteriza al Qohélet, el sabio habla del espíritu y el destino común para bestias y hombres: "Porque el hombre (*bené ha'adam*-םדָאָהָ־ינֵבְּ) y la bestia (*behemáh*-הָמָהֵבְּ) tienen la misma suerte: muere el uno como la otra, y ambos tienen el mismo aliento (*ruaj* - חַוּר) de vida. En nada aventaja el hombre a la bestia, pues todo es vanidad" (*Qoh* 3, 19; *cfr. Sir* 40, 8). El hombre se cree que aventaja en todo a los animales (antropocentrismo), pero en realidad para Dios no existe esa presunción. ¡Eso es vanidad!

El Génesis sostiene que el ser humano fue creado a imagen (*tzelem*-םלֶצֶ) y semejanza (*demut*-תוּמדְ) de Dios. Es verdad, pero también los seres humanos crean a sus hijos a su imagen y semejanza: "Tenía Adán ciento treinta años cuando engendró un hijo a su semejanza (*demut*-תוּמדְ), según su imagen (*tzelem*-םלֶצֶ), a quien puso por nombre Set" (*Gen* 5, 3). Pero todavía más, ambos vocablos (imagen y semejanza) no son exclusivos del ser humano, sino que son utilizados por el AT en relación con los animales: se habla de figuras de toros (*udemut beqarim*-םירִקָבְּ תוּמְדְוּ) (2 *Cro* 4, 3), figura de serpiente (*Sal* 58, 5) o figura del sonido de las montañas (*Is* 13, 4). El profeta Ezequiel también describe la "semejanza" de los animales: "La forma (*demut*-תוּמדְ) de sus caras era un rostro humano, y los cuatro tenían cara de león a la derecha, los cuatro tenían cara de toro a la izquierda, y los cua-

[18] Se utiliza el verbo *yadáh* (conocer), que no se reduce en la epistemología a un conocer intelectual, sino que tiene un sentido de experiencia e intimidad. Los animales "conocen" la obra de Dios, de donde me es lícito inferir su sabiduría.

tro tenían cara de águila" (*Eze* 1, 10). El ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios, sin duda, ¡pero también los animales!

Del Génesis 1-2 al Salmo 104

En los últimos años, el Salmo 104 ha llamado la atención de dos estudiosos de la Biblia interesados en la relación de la Biblia con el cuidado ecológico de la madre tierra.[19] La relación intertextual del Salmo 104 con Génesis 1-2 es indudable, pero puedo resaltar tres aspectos, por ejemplo:

1. Mismo orden de la creación.
2. Dios formó al Leviatán (*Sal* 104) al igual que a los monstruos marinos (*Gen* 1, 21).
3. Utilizan mismo vocabulario creacional.

A diferencia de los relatos del Génesis, el Salmo 104 es vívido y generoso en la diversidad de creaturas mencionadas. Este salmo considera que el sol y la luna marcan el tiempo de los animales y no sólo de los seres humanos: "Creó la luna para marcar los tiempos, y el sol, que conoce su ocaso […] Cuando sale el sol [las bestias] se recogen, y van a echarse en sus guaridas". El Salmo 104 también es reiterativo en señalar que hay lugares propios para los animales y otros exclusivos para los seres humanos. Los seres humanos no tienen el derecho divino para trasgredir los espacios de los animales. Incluso, Dios creó al monstruo marino Leviatán para jugar en el mar. Los humanos con sus barcos "invaden" el espacio de los animales marinos, como hoy lo harían con los aviones en el espacio reservado a las aves.

La relevancia del Salmo 104 es que nos ofrece una perspectiva distinta de la de Génesis en la filosofía bíblica. El recuento de la creación del salmo no es antropocéntrico, sino teocéntrico. Los humanos no tienen una posición privilegiada, sino una posición más entre las demás creaturas. El ecosistema de este salmo no es jerárquico, sino que cada uno de los componentes, incluyendo a los humanos, están interconectados y son igualmente proveídos por Dios.

[19] Ya he mencionado al profesor de Chicago que, además de la obra referenciada, tiene un artículo publicado sobre este salmo. K. Stone, "'All these look to you'": Reading Psalm 104 with animal in the anthropocene epoch", *Interpretation, A Journal of Bible and Theology,* Thousand Oaks, SAGE, vol. 73, núm. 3, 2019, pp. 236-247. Pero este salmo también ha sido comentado desde el enfoque poshumanista por un profesor de Creighton University: Ronald Simkins, "The Bible and anthropocentrism: putting humans in their place", *Dialectical Anthropology*, Suiza, Springer, vol. 38, 2014, pp. 397-413.

Conclusiones provisionales

Me es imposible llegar a unas conclusiones como tal. Más bien, tengo algunas intuiciones de por dónde podría continuar una investigación más profunda sobre la hermenéutica poshumanista de la Biblia, tratando de responder a preguntas que las nuevas generaciones se están haciendo en estos tiempos. En primer lugar, habrá que pensar en una filosofía cosmológica bíblica que no esté ni centrada ni reducida al ser humano, sino que se abra a una filosofía holística, donde la tierra-madre danza (*juliy*-ילְוּח) frente a su señor-esposo (*'adón*-ןוֹדאָ) (*Sal* 114, 7). Danza en sentido ritual-cultural como lo hacía el pueblo de Israel ante Yahvé. En esta filosofía bíblica los animales se arrepienten y hacen penitencia (*Job* 3, 7-10), que no es privilegio de los humanos. Toda la creación alaba y bendice a Dios, como en los himnos del Salmo 148 y Daniel 3.

Los humanos tienen un rol singular en la creación, pero no son la medida ni el propósito de la creación. Lo que hace distinto al humano del resto de la creación es su conocimiento del bien y del mal. ¡Pueden continuar o hacer daño a la creación! La Biblia no es antropocéntrica, sino teocéntrica. La creación —desde la Biblia, no es posible hablar de naturaleza en sentido moderno— está ahí para alabar a su Creador, no para servir a los antojos de los humanos.

En la filosofía hebrea de la Biblia considero imposible toda "antropología" sin una relación con la "cosmología". Es ya insostenible la interpretación de cualquiera de las teofanías —manifestaciones de Dios— sin trascender a lo humano; forzosamente hay que interpretarlas desde el fuego, las nubes, la tierra, el viento y demás creaturas que forman parte de la Creación. También, la redención hay que pensarla en su dimensión cosmológica y no reducirla a su sola connotación antropocéntrica.

EL CRISTIANISMO EN PRO DEL HUMANISMO

José Rodolfo Pérez Molina*

RESUMEN A primera vista, parece que el humanismo es un movimiento contrario al cristianismo. Sin embargo, la crisis del siglo xx ha ayudado a erradicar esta idea al poner de manifiesto la precariedad de la naturaleza humana; una naturaleza que no se agota esencialmente en la racionalidad, sino en el todo integrador de la persona; un todo en el que se exalta el aspecto relacional del ser humano, lo cual el pensamiento cristiano concretiza con las propuestas del personalismo, donde la cualidad esencial de la vida humana no se realiza de manera particular, sino desde el llamado a la comunidad. Por ello, proponer una postura humanista desde el cristianismo se vuelve una tarea posible, sobre todo cuando se resalta la importancia de la axiología de la doctrina cristiana y su llamado a formar parte de la acción social del mundo contemporáneo.

ABSTRACT At first glance, it seems that humanism is a movement opposed to Christianity. However, the crisis of the 20th century has helped to eradicate this idea by highlighting the precariousness of human nature; a nature that is not essentially exhausted in rationality, but in the integrating whole of the person; a whole in which the relational aspect of the human being is exalted, this is something that Christian thought concretises with the proposals of personalism; in which the essential quality of human life is not realised in a particular way, but from the call to community. Therefore, it is possible to propose a humanist stance from a Christian point of view. Especially when the importance of the axiology of Christian doctrine and its call to be part of the social action of the contemporary world is highlighted.

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
Humanismo, cristianismo, personalismo, alteridad

Keywords
Humanism, Christianity, personalism, otherness

¿Puede considerarse al cristianismo como un representante del humanismo? Ésta es la pregunta sobre la que gira la presente investigación. Se trata de analizar los elementos fundamentales de las principales escuelas continentales del siglo xx, con el fin de encontrar aquellos aportes que repercuten sobre el modo en el que el cristianismo se venía desarrollando antes de la crisis de los valores y la posmodernidad. Por ello, no es arriesgado asegurar que estas corrientes del pensamiento filosófico y teológico tuvieron repercusiones muy significativas para entender el sentir de la Iglesia en nuestros días. Una Iglesia de acción, de salida, que no se entiende si primero no comprende su función axiológica, ética y social. Es este compromiso el que enmarca las pretensiones de la doctrina social y su creciente auge como modelo de Iglesia para el mundo contemporáneo.

En definitiva, poner la mirada en el ser humano es una tarea fundamental para el pensamiento cristiano y una vía de oportunidad para mostrar el fondo religioso de la relación con el prójimo y con el mundo. El cristiano puede entender el sentido trascendente de toda relación como un contacto con lo sagrado.

El siglo xx y el retorno de lo humano

Los prejuicios negativos de la historia nunca comprenden la totalidad de la realidad. Se trata de la premisa de la que parte esta investigación, pues parece que, en ciertos momentos de la historia, los prejuicios de algunas doctrinas han generado trasgresiones del sentido de la realidad a partir de sus propias premisas. Dichas premisas en ocasiones no responden a la realidad misma, sino a un ideal metodológico o a un modelo utópico.

En este trabajo ha de reconocerse un caso particular de trasgresión en el famoso humanismo renacentista, el cual se enmarca como la base de la modernidad, pero cuya crítica a la religión es producto del giro racionalista. Se trata de un giro que no parte plenamente del reconocimiento del pasado como horizonte de sentido, sino del descarte de todo aquello que se presenta como contrario a los ideales de la razón y del progreso.

En este sentido, cuando se habla del valor de lo humano en la modernidad, no se puede apreciar al ser humano como un ser integral, sino como un ser fragmentado, ya que la grandeza del hombre se sintetiza únicamente en la libertad.[1] Esto es perjudicial, ya que no nos muestra otros aspectos de la persona humana que no se adscriben en la pura racionalidad; la unidad de la persona no se agota toda en la razón. Hay, por ello, dimensiones distintas que conforman la complejidad de lo humano como fenómeno de estudio.

Bien se sabe que, desde principios del siglo pasado, la filosofía se ha encargado de romper con el paradigma de la razón científica y con la idea exclusiva del método de las ciencias exactas. Todo esto queda enmarcado en las bases de la fenomenología husserliana y la hermenéutica heideggeriana, pues los intereses del hombre moderno se ven truncados en su modelo ideal de proyecto cuando se cuestiona la posibilidad de un estudio puramente objetivo, ya que la propia historia ha demostrado la preponderancia de la falibilidad de la razón. Lo anterior abre la posibilidad para pensar de manera distinta en el sentido del ser humano, no como pura conciencia racional, sino como ser vivo en un mundo de seres vivos.[2]

Hemos de reconocer que este esfuerzo por recuperar el verdadero sentido del humanismo no es una tarea exclusiva de un solo autor. Al contrario, podría decirse que es el tema fundamental para pensar la filosofía del siglo pasado e incluso de nuestro tiempo.

Ahora bien, ¿qué particularidad podemos reconocer en el estudio humanista? La vuelta o reinterpretación del humanismo permite visualizar a la persona fuera del esquema tradicional del conocimiento. Esto porque, desde la aparición de la fenomenología, como primer momento de la reinterpretación de lo humano, se ha tratado de comprender la relación entre el hombre y el mundo de manera que vaya más allá del esquema sujeto-objeto. Lo anterior se logra al reconocer que en este esquema existe una dinámica privativa o hasta estática del objeto, el cual se ve condicionado por la estructura de la conciencia que trata de reducir el conocimiento del mundo únicamente al plano conceptual. Éste es el primer punto de inflexión para el pensamiento moderno del humanismo. Se muestra que la reducción conceptual de los objetos sólo nos permite visualizar aquello que ha sido cernido por los procesos del entendimiento, pero que nos oculta una parte indispensable del objeto. Por ello, el primer objetivo de la reinterpretación del humanismo se presenta con el famoso lema husserliano: "ir a las cosas

[1] *Cfr*. Romano Guardini, "El contraste, ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto" [trad. de Alfonso López Quintas], Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, p. 71.

[2] *Cfr. idem.*

mismas".[3] Esta búsqueda de las cosas es, ante todo, una actitud de compromiso con el mundo, un primer reconocimiento de lo distinto como aquello que, ante la razón, se nos muestra de manera incompleta.

Por ello, el propósito de este primer momento es salir del esquema de la subjetividad absoluta para reconocer en el mundo lo que no nos pertenece, en tanto que podemos abstraerlo conceptualmente, y configurar el mundo como el "aquí" vivo y dinámico de nuestra realidad. [4] Ahí la esencia de las cosas no se delimita a los intereses de la conciencia, sino que se abre a la posibilidad del ser. Esto ya no es propiamente una parte del pensamiento husserliano, sino la base desde la que se empieza a manifestar la aportación de la hermenéutica heideggeriana.

Por esta parte, la propuesta hermenéutica representa un segundo momento fundamental para la vuelta hacia una nueva forma de humanismo. Esto se logra gracias a la apertura del sentido del ser.

Bien sabemos que la ontología, como disciplina fundamental de la filosofía, siempre había centrado sus esfuerzos en la estructura conceptual del ser; en especial, en el estudio del ente como el objeto dotado de existencia actual y real.[5] De manera que la centralidad de la ontología recaía en presentar descripciones y demostraciones que permitieran entender la naturaleza del ser y cómo éste opera como condición de sentido de lo universal. Sin embargo, la pretensión de universalidad de la ontología tenía un problema, el cual, según Heidegger, consistía en el olvido del ser. Parecía que la conceptualización y estructura de la ontología habían desplazado el lugar del hombre como manifestación primordial del ser. Así, la propuesta del giro hermenéutico-ontológico heideggeriano constituye otro punto de inflexión fundamental para el humanismo.[6] La centralidad del ser en el hombre como *ser ahí* (*Dasein*) y la comprensión del ser como posibilidad de sentido dieron cabida a una nueva visión constitutiva de la realidad, ya que el mundo no se mostraba únicamente como un objeto de la conciencia trascendental, sino como un horizonte de sentido, donde cada ser humano se va configurando desde la posibilidad de ser, en un estar aquí y ahora.

Todo esto es sumamente significativo, pues la apertura del sentido fuera del esquema epistemológico no sólo representó una oportunidad para pensar en el hombre desde la filosofía, sino que varias perspectivas se unie-

---

[3] Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* [trad. de José Gaos], México, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 49.

[4] *Cfr*. Daniel Herrera Restrepo, "Husserl y el mundo de la vida", *Franciscanum,* Bogotá, vol. 52, núm. 153, 2010, p. 256.

[5] *Cfr.* Francisco Suárez, *D. M.*, d. I, s. I, 26.

[6] *Cfr.* Martin Heidegger, *Ser y tiempo* [trad. de J. Gaos], México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 21.

ron para formar nuevos modelos de pensamiento, entre los que destaca la intervención del cristianismo que, gracias a las aportaciones de varios autores del siglo pasado, logró aunarse a la reflexión por la complejidad de la persona, sin asumir con ello una metodología o conceptualización puramente dogmática. Esto se puede reconocer como un humanismo cristiano, basado en los valores y la orientación por la vida y la dignidad del hombre y su relación con el mundo. Todo eso se encuentra enmarcado bajo la relación del hombre con el mundo y, a su vez, con lo divino. De esta manera, la reflexión cristiana por el hombre también confiere un nuevo aspecto relacional a los universales de la metafísica. Hombre, mundo y Dios no son realidades separadas, sino realidades en contacto y diálogo constante.

El cristianismo y el enfoque personalista

Para seguir con esta reflexión, hablaremos del personalismo cristiano, corriente que se origina a partir de las primeras reflexiones del siglo xx, cuya finalidad es la manifestación del nuevo espíritu humanista contemporáneo.

El personalismo se presenta como una corriente de pensamiento filosófico centrada en la revaloración de la dignidad humana. Su medio principal, por ende, es el estudio ético y axiológico del significado de *persona,* el cual debe desarraigarse de los malestares y problemas del pensamiento moderno radical. Para ello, el personalismo se dirige hacia el rescate de los valores fundamentales de la vida humana; valores de convivencia y respeto por la alteridad, entendida como la relación del ser humano con sus semejantes y con el mundo.

Dicho panorama no es privativo de la conciencia cristiana. Podemos encontrar las primeras formulaciones de estas ideas en la mayoría de los autores judíos de la posguerra,[7] entre los que destacan Emmanuel Levinas con sus aportes y la Escuela de Fráncfort con su teoría crítica. Todos ellos representan el marco referencial para la postura personalista, en la que el cristianismo, al igual que el judaísmo, encuentra una fuente de reflexión en la crítica a la modernidad,[8] la cual es posible gracias al trabajo entre teólogos y filósofos y cuyo objetivo precisa en mostrar la dimensión más humana de la fe, sin incurrir en el ámbito doctrinal o en las formulaciones analíticas de la filosofía de la religión. En ese sentido, el propósito del personalismo cristiano no resulta en el estudio de la filosofía de la religión, sino en la presentación de los fundamentos axiológicos y éticos contenidos en la predicación cristiana.

[7] *Cfr*. Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental,* Buenos Aires, Sur, 1973, §. 25-29.

[8] *Cfr.* Emmanuel Levinas, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós, 2001, p. 151.

Con todo esto, se puede apreciar que el rasgo característico de los autores personalistas será la salida del ámbito instrumental de la razón subjetiva y solipsista para adentrarse en el estudio de la fe desde la experiencia del encuentro con el prójimo.

Es necesario considerar que la visión personalista, por más humana que parezca, no está libre de excesos. El ejemplo principal puede reconocerse a partir de la negación de todo valor racional en el estudio de la relación con el otro. Esto delata una de las acusaciones más recurrentes hacia el personalismo, juzgado, en ocasiones, como un pensamiento puramente fideísta. Así, parece que, en ocasiones, algunas de sus propuestas tienden a desentenderse de todo rigor argumentativo, para recurrir únicamente al sentimiento y justificación de los valores en función de la fe.

En este sentido, es necesario acotar el valor de las aportaciones del personalismo, para no incurrir en ninguno de los dos extremos de esta reflexión: la racionalización instrumental y dominante y el fideísmo sentimentalista e ingenuo.

La persona integral y relacional

Ahora bien, un primer acercamiento al estudio del personalismo puede encontrarse en las aportaciones de Karol Wojtyla, que muestra un panorama bastante completo del personalismo y sus implicaciones en la vida cristiana.

En principio, Wojtyla dice que la base del personalismo consiste en concebir a la persona como "un ser integral, radicalmente único, concreto, situado en la historia, en la cultura y en el mundo".[9] Esto pone de manifiesto los principios que ya se habían presentado con la reflexión de Guardini, ya que el hombre no se presenta como un ser autónomo y fragmentado por la razón, sino como un ser de contrastes, del cual brota la complejidad de la esencia humana, sin limitaciones. En este sentido, el personalismo se presenta, en principio, como una cuestión de corte antropológico, pero cuya función no se agota en la búsqueda del atributo fundamental de la vida humana, sino en el rescate de la complejidad de los valores, del cuerpo, de la libertad y del amor. Lo anterior expone las intenciones de Wojtyla al utilizar el método fenomenológico para acceder a esa complejidad de esencia noética de la persona, expresada mediante el estudio de los actos humanos.

De esta manera, las propuestas de Wojtyla tratan de mostrar la riqueza de la experiencia humana en el contacto con la alteridad, pues el ser de la

[9] Andrés Felipe López, "Karol Wojtyla y su visión personalista del hombre", *Cuestiones Teológicas*, Medellín, vol. 39, núm. 9, 2012, p. 121.

persona se muestra en el contacto con el mundo; con aquello que está fuera de sí. Por ello, la condición de la interioridad humana está sujeta a una condición comunicativa y trascendente.[10]

Un aporte que puede complementar y profundizar en la postura de Wojtyla es el enfoque de Ferdinand Ebner, que parte de este movimiento de resignificación del *yo auténtico,* libre de prejuicios absolutistas y, sobre todo, desarrollado por medio del ámbito relacional.

Según esta idea, no existe comprensión alguna del *yo* sin el *tú.* De manera que, para entender el sentido de la persona, no puede haber un cerramiento a la dimensión externa. Para explicar dicha idea, Ebner recurre a la propia estructura del lenguaje como herramienta para el desarrollo de la esencia humana en el sentido dialógico. Según esta propuesta, la primera persona gramatical no puede presentarse si no es por medio de la aceptación del tú. En este sentido, lo que permite el uso de la primera persona es la suposición de la segunda, puesto que la existencia de las personas gramaticales responde a la distinción entre cada una de ellas.[11] Así, Ebner reconoce, ya desde el ámbito gramatical, la presencia de un aspecto relacional en la constitución del *yo* real.

Asimismo, el análisis del *yo* en relación con el *tú* lleva también al reconocimiento de "Dios como el verdadero tú del verdadero yo del hombre".[12] Esto quiere decir que el *yo* sólo logra reconocerse a sí mismo en relación con aquel que se presenta como lo absolutamente Otro.[13] De forma que, para que este yo se vuelva consciente de sí, debe reconocer primero que hay un Tú absoluto, y que es en realidad el verdadero Yo, en cuanto reconozco que su existencia es primordial. Por tanto, reconocernos en relación con Dios nos tiene que llevar a descubrir nuestro papel como agentes secundarios: como un otro.

Con ello, se trata de resaltar este aspecto relacional indispensable en la comprensión de la persona, de suerte que no se pueda volver a recurrir a la explicación del todo únicamente a partir de la razón subjetiva, sino por medio del contacto con el mundo, reconocido como un ser viviente y dinámico, mas no como una masa inerte y manipulable.

[10] *Cfr, ibidem*, p. 122.

[11] *Cfr.* Ferdinand Ebner, *La palabra y las realidades espirituales*, Madrid, Caparrós, 1995, p. 26.

[12] *Ibidem,* p. 27.

[13] *Cfr.* Rudolf Otto, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios,* Madrid, Alianza, 2005, p. 11.

La responsabilidad por el otro

El último aspecto de este trabajo será la función del amor como modelo axiológico de la ética cristiana.

Se dice que el amor, desde la visión de la fenomenología, constituye el cimiento de la dialéctica de la alteridad. Amar se configura como el acto fundamental de las relaciones humanas; un acto que, desde la perspectiva de Wojtyla, describe perfectamente la esencia del cristianismo, ya que, como dice Max Horkheimer, en *Anhelo de Justicia: Teoría crítica y religión:* "en el cristianismo, principalmente en el catolicismo, la primacía la tiene la acción".[14] Estas palabras no son un llamado a hacer conciencia de un elemento desconocido, pues en el catolicismo, desde comienzos del siglo xx, había tomado un peso mayor al llamado a la acción, materializado por el esfuerzo de la doctrina social de la Iglesia.

Por desgracia, el impulso de la doctrina social no fue muy contundente en sus primeras décadas. Esto porque, al igual que el auge del personalismo, la doctrina social cobró fuerza a partir de las grandes crisis del siglo pasado. Se puede decir que, el compromiso de acción de la Iglesia solo pudo hacerse patente al percibir la degeneración radical de todos los valores humanos. En pocas palabras, la clave para entender la importancia de los valores cristianos fue el reconocimiento de los extremos de la inhumanidad y las consecuencias de la razón subjetiva, instrumental y utilitaria.

Frente a la visión cosificada y mecanicista del mundo, la Iglesia se pronuncia en favor de una ética de la responsabilidad, lo cual que se plasma en la obra de Wojtyla: *Amor y responsabilidad*. En dicha obra, la moral no se presenta como un recurso aislado para la conservación del bien individual, sino que se trata de cómo ésta se dirige siempre a la conservación de la persona.[15] Podemos dilucidar esa visión de *moralidad* en la obra de Kant; pero es gracias a Scheler y Wojtyla que logra permear el fondo de los valores cristianos.

La tesis fundamental de esta responsabilidad moral reza que no es posible servirse del otro sólo como un instrumento del bienestar personal. Frente a esta máxima, se estipula que lo único que nos puede unir al otro no es el egoísmo, sino el amor. Con ello, se dice que una verdadera relación humana implica un compromiso por el otro; compromiso que pone de manifiesto la precariedad del individuo frente al otro.

> Es, con todo, evidente que si el mandato del amor, y el amor, su objeto, han de conservar su sentido, es necesario hacerles descansar sobre un principio distinto que el del utilitarismo, sobre una axiología y una norma princi-

[14] M. Horkheimer, *Anhelo de justicia, teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, 2000, p. 168.
[15] *Cfr*. A. F. López, *op. cit.,* p. 122.

> pal diferentes, a saber, el principio y la norma personalistas. Esta norma, en su contenido negativo, constata que la persona es un bien que no va de acuerdo con la utilización. Puesto que no puede ser tratado como un objeto de placer, por lo tanto, como un medio. Paralelamente se revela su contenido positivo: la persona es un bien tal, que sólo el amor puede dictar la actitud apropiada y valedera respecto a ella.[16]

Con esto entendemos que la norma personalista se configura como la norma del amor, como cuidado del otro. En este sentido, el pensamiento de Wojtyla nos lleva al reconocimiento de un modelo de ética de la condición humana, el cual se desvincula de los presupuestos metafísicos para mostrarnos que la esencia de lo humano no reside en la racionalidad aplicada al progreso, sino en el orden del amor aplicado como modelo relacional del ser humano.[17] De esta manera, cualquier relación, como ya lo veíamos en Husserl, no se limita al modelo epistemológico sujeto-objeto. Se trata de entender a toda relación como un contacto social.

Toda relación se vuelve, en este sentido, un diálogo de sentidos, en el que la racionalidad deja de expresar juicios individuales para encontrar lo que realmente le compete: la verdad. Y a dicha verdad sólo se llega mediante el diálogo con aquel que tengo delante de mí. Esto nos advierte que la verdad, para el personalismo, se configura como una acción intersubjetiva que reinterpreta el papel de la razón, no como jueza imparcial, sino como medio de unidad de la acción comunicativa del hombre con su prójimo y su entorno.[18]

Conclusión

Aunado al desastre y la crisis, el siglo xx fue, para la reflexión filosófica, un suceso inolvidable que pudo apreciarse a lo largo de este recorrido por algunos de los pensamientos más significativos del siglo xx, los cuales ayudan a entender el papel del cristianismo en medio de la crisis de la humanidad.

Para los cristianos, la deshumanización representa una oportunidad de corrección sobre las bases doctrinales de la fe. Estas bases nos recuerdan el carácter axiológico de la predicación cristiana que, frente al conflicto entre la fe y la razón, tiene un aporte que llama al compromiso social. En este compromiso no se habla de una Iglesia callada frente al caos, sino de una

[16] Karol Wojtyla, *Amor y responsabilidad*, Madrid, Razón y fe, 1978, p. 37.
[17] *Cfr*. A. F. López, *op. cit.,* p. 126.
[18] *Cfr. ibidem,* p. 127.

Iglesia que habla prudente por su función política, pero comprometida por su labor social y por su responsabilidad ética.

En ese sentido, las reflexiones del humanismo cristiano y el personalismo dan luces sobre una visión originaria de la Iglesia como asamblea en el sentido de relación. Esta relación no se agota en el sentido dogmático de la revelación, sino en el misterio de amor encarnado en la humanidad, ya que en el amor se encuentra la síntesis de nuestra fe, el compromiso de nuestra salvación y el sentido de la voluntad de Dios. Por ello, la vuelta a la contemplación del amor es una llamada ética y social.

EL PAPEL HUMANIZANTE DE LA EDUCACIÓN COMO RESPUESTA A LOS RETOS DE LA INTERCULTURALIDAD EN EL SIGLO XXI

Claudia Bastida Cid *

Resumen Siguiendo la propuesta fenomenológica-hermenéutica de la transculturalidad y retomando algunos aspectos de la idea de formación (*Bildung*) presente en el pensamiento de Herder, en este trabajo se busca contribuir a las reflexiones en torno a los problemas interculturales desde el enfoque de la filosofía de la cultura y de la educación tomando en consideración que ambos son complementarios para fomentar el diálogo intercultural. El objetivo central es mostrar que la educación en su labor formativa debe conservar un núcleo humanista que oriente hacia la justicia y dignificación de todo ser humano y, de manera consecuente, a los diversos pueblos.

Abstract This essay departs from Herders' phenomenological-hermeneutics proposal about transculturality and picks up some aspects of the training idea (*Bildung*). This document wants to contribute to the reflections around this intercultural problem from the approach of the culture and education philosophy, considering that both are complementary to promote intercultural dialogue. The principal objective is to show that education in the formative ambit must preserve a humanist core that guides towards justice and dignity for every human being and, consequently, for the various populace.

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
Educación, interculturalidad, transculturalidad, valores, humanismo, formación humanista, hermenéutica

Keywords
Education, interculturality, transculturality, values, humanism, humanistic education, hermeneutics

Este escrito tiene como objetivo contribuir a las reflexiones en cuanto a la necesidad de un humanismo renovado que responda a los complejos escenarios interculturales contemporáneos. Se partirá del contexto actual, el cual se caracteriza por el incremento de las nuevas tecnologías vinculadas al uso del internet, un capitalismo desarrollado —quizás el de mayor impacto— y por la globalización que ha intensificado el intercambio cultural por razones económicas, políticas y sociales.

Así, la reflexión respecto del fenómeno intercultural en nuestros días es un quehacer siempre constante. Dados los diversos factores que atraviesan la interacción entre culturas y las consecuencias que trae consigo el encuentro o choque de prácticas, valoraciones y sistemas de creencias, el conflicto es inevitable. Sin embargo, aquí es donde radica la relevancia, aunque eso no debe socavar el intento de buscar prácticas que dignifiquen a los diversos pueblos y que apunten a la resolución de los conflictos.

En ese contexto, hallamos en las reflexiones de Hernández Sacristán y José Antonio Pérez Tapias elementos para articular una propuesta que permita construir de manera colectiva prácticas dignificantes en el entorno educativo. Siguiendo a estos filósofos y retomando algunos aspectos de la idea de formación (*Bildung*) presente en el pensamiento de Herder, se buscará sostener la tesis de que la educación en su labor formativa debe conservar su núcleo humanista que oriente hacia la justicia y dignificación de todo ser humano y, de manera consecuente, a los pueblos.

Diversidad y funciones de la cultura

La filosofía de la cultura con un enfoque fenomenológico aporta claves metódicas para la aproximación al fenómeno cultural; por ello, en estas líneas y en las subsecuentes estaremos haciendo referencia al texto *Interculturalidad, transculturalidad y valores de la acción comunicativ*a, de Hernández Sacristán, para destacar su consideración acerca de la cultura

y sus funciones. De manera particular, en esta sección resaltaremos la ruta que el filósofo elabora para hablar del espacio de lo transcultural como terreno desde el cual puede llevarse a cabo la comunicación y comprensión de diversas culturas.

Toda cultura tiene como base la relación social, pues, según Hernández Sacristán, antes de ser seres culturales, somos seres sociales con una capacidad simbólica-lingüística con la que interpretamos el mundo donde nos hallamos; pero no sólo mantenemos una relación interpretativa o cognitiva con el mundo, sino que también lo valoramos y transformamos. Entonces, los participantes de una cultura que se desarrolla en un contexto determinado no sólo conocen, sino que construyen sentidos a partir de ese estar situados culturalmente, lo cual permite la creación de lo que Sacristán denomina *ethos cultural*.

Hablar de diversidad cultural implica reconocer la existencia de varios códigos morales y prácticas basadas en ellos, pero como fondo de estas construcciones normativas morales siempre existe la cimentación de un sentido compartido socialmente; por ejemplo, algunas concepciones religiosas, mitológicas o aspectos seculares vinculados con la construcción de sentido, tales como la idea de razón. Por otro lado, es un hecho que hay una interacción entre culturas, pues ninguna puede permanecer hermética ante la influencia directa o periférica de otras culturas; tal es el caso de las conquistas, los fenómenos migratorios o las modas que se propagan por medio de la cultura de masas. Así es como en estas interacciones se aprecian las diferencias, resistencias y posibilidades de un enriquecimiento mutuo respecto del *ethos* cultural que posibilita una praxis concreta en cada grupo social.

Es frecuente encontrarse con evaluaciones apresuradas y oposiciones de las prácticas de una cultura a otra. No obstante, dichas evaluaciones no implican siempre un desacuerdo; esto es, las diferencias culturales no son absolutas, de hecho, hay aspectos básicos en los que coinciden diversos *ethos* culturales, lo cual invita a pensar que, quizás, hay menor desacuerdo de lo que parece entre las diversos actos y valores de los pueblos.

Un caso que puede ilustrar esto es el uso del velo femenino (burka, chador, hiyab, entre otros) dentro de la religión islámica. Desde una cultura más liberal, dicha práctica podría juzgarse de manera apresurada, como una tradición machista y retrógrada que obliga a las mujeres a cubrirse y que es contraria a la libertad de la mujer; lo cierto es que muchas mujeres musulmanas llevan el velo con gusto y por convicción personal, porque dentro de lo que da sentido a sus prácticas, el velo representa modestia, dignidad, espiritualidad, respeto hacia sí mismas, una forma de resistencia a las convenciones occidentales, entre otros. Sirin Adlbi Sibai es una feminista y académica que porta el hiyab por decisión propia y sin que esto sea un impedimento

para su realización personal como mujer libre y como figura pública dentro del ámbito intelectual.[1]

Así, es posible identificar que en las diversas culturas hay prácticas heterogéneas que curiosamente se vinculan con los mismos valores y, aunque pueden diferir respecto de lo que constituye la práctica concreta —uso de un velo o de una vestimenta particular, o bien, algunos comportamientos ceremoniales—, lo importante es resaltar que algunos valores persisten en diversos contextos, como los valores espirituales ya mencionados, pues son relevantes para la articulación de prácticas sociales.

¿En qué coinciden y en qué difieren las culturas? Para esclarecer este punto, Sacristán elabora una propuesta que se basa en una teoría funcional de los valores asociados a la acción comunicativa. La propuesta retoma la idea central de Kenneth Burke acerca del juego que se da en el uso retórico del lenguaje. Simplificando la idea, Burke sostiene que hay una retórica de continuidad y de discontinuidad, la cual se traduciría "en que determinadas cosas tienden a asociarse e incluso a identificarse y otras a discriminarse y diferenciarse […] Burke nos sugiere que, de una manera muy básica, las culturas difieren por el tipo de objetos entre los que proponen lazos de asociación o entre los que, por el contrario, proponen fronteras."[2]

De acuerdo con este principio, las retóricas de continuidad y discontinuidad se hallan siempre presentes en las culturas de manera antagónica, y el balance particular que cada cultura logra con ambas retóricas para resolver situaciones ambiguas que admiten diversas valoraciones; es lo que da

[1] Sirin Adlbi Sibai declara en una entrevista al periódico español *El País* que "respecto a la cuestión del hiyab, hay que decir que se ha utilizado muchas veces en Occidente para esconder agendas sociopolíticas coloniales, mientras que en sectores patriarcales de las sociedades islámicas se ha pretendido secuestrar. Tanto unos como otros, los que lo quieren vetar y los que lo quieren imponer, debemos comprender el significado del hiyab: muchas mujeres musulmanas entendemos el hiyab desde una espiritualidad determinada, y le damos un significado liberatorio […] Los musulmanes somos más de 1 600 millones de personas; hay diferentes visiones sobre cómo llevarlo a la práctica, diferentes lenguas y culturas. En la mayoría de los discursos sobre el islam, lo primero que hacen es homogeneizar ese pluralismo para convertirlo en algo colonizable." Resulta interesante considerar que uno de los retos de la interculturalidad es vencer la idea de que todo puede reducirse a una lectura rápida que poco conoce acerca de los sentidos que atraviesan una cultura determinada; en este caso, Sirin recalca que una visión colonial reduce el uso del velo a una imposición cuando no es así. *Vid.* Miguel Ángel Medina, "El feminismo islámico es una redundancia, si el islam es igualitario", *El País,* México, 1 de febrero de 2017 [en línea], https://elpais.com/elpais/2017/01/30/mujeres/1485795896_922432.html#?prm=copy_link

[2] Carlos Hernández Sacristán, *Interculturalidad, transculturalidad y valores de la acción comunicativ*a, Valencia, Universidad de Valencia [en línea], http://www.crit.uji.es/biblio/carlosclaves.pdf

lugar a la diversidad cultural. Como ejemplo de estos conceptos, Sacristán menciona algunos principios o valores de dichas retóricas; tal es el caso de la armonía como principio de continuidad y la competitividad como principio dentro de la discontinuidad.

Así, en cada contexto cultural se mantienen presentes ambos principios, tanto el de la armonía, como el de la competitividad. Sin embargo, en cada sociedad el balance que se logra en casos concretos de estos dos principios es singular; mientras que en algunas regiones los problemas se resuelven por medio de una priorización de la armonía, en otras prácticas se inclinan hacia la competitividad.

Sacristán añade a la propuesta de Burke que la dinámica social muestra diferentes formas de las retóricas de continuidad y discontinuidad y que, dentro de dichas dinámicas, surgen los valores que son entendidos como "un tipo de norma genérica rectora o evaluadora de la conducta social que el individuo adquiere de manera explícita o implícita, en el proceso de socialización."[3] Los valores, en tanto que guardan una relación con las retóricas de continuidad y discontinuidad, permiten afirmar diversas combinaciones; esto es, ninguna sociedad se mantiene sólo con los valores desprendidos de la retórica de la continuidad o de la discontinuidad.

Dado que los contextos de cada sociedad difieren, las maneras como los grupos sociales resuelven, encaminan, limitan o permiten ciertas acciones también tendrán fórmulas propias, a lo que se le puede designar como *dinámica social*. Las dinámicas sociales tienen en su interior la presencia de valores antagónicos, los cuales no encierran sólo una oposición conceptual, sino una alternancia en la práctica social que permite la resolución de tareas o conflictos.

Como ejemplo de este antagonismo tenemos la alternancia entre la solidaridad (continuidad) y la no interferencia (discontinuidad) en lo respectivo a preservar los usos y costumbres de un pueblo. Sacristán señala que de acuerdo con el principio de solidaridad, la dinámica social exigiría un mínimo grado de cooperatividad entre los individuos que integran una sociedad y, por el otro lado, el principio de no interferencia expresaría antagónicamente que la dinámica social exige preservar hasta cierto punto el espacio de autonomía de la acción del otro.[4]

Un caso concreto del antagonismo antes mencionado son los amish, en Estados Unidos y Canadá, un grupo étnico anabaptista que decidió mantener un estilo de vida totalmente diferente del resto de los norteamericanos, ya que, dentro de sus prácticas, el uso de las tecnologías es muy limitado, pues ellos priorizan una vida sencilla y apegada a la naturaleza. Así,

[3] *Idem.*

[4] *Cfr. idem.*

la sociedad norteamericana prioriza el principio de no interferencia al permitir que los amish preserven su autonomía y vivan como mejor lo consideran; sin embargo, también existe la solidaridad y un mínimo de cooperación respecto de ellos.[5]

Es claro que estos antagonismos se manifiestan dentro de todas las culturas, dando lugar a prácticas particulares y a modos de vida específicos, los cuales se rigen por una jerarquía de valores que norman dichas prácticas sociales. No obstante, es necesario precisar dos cosas: *1)* El principio jerarquizador no es absoluto, sino relativo al tipo de situación social que se presenta; *2)* del hecho de que haya distintas formas de jerarquizar los valores y hacer frente a los problemas, no se sigue que no puedan establecerse acuerdos interculturales ni que las culturas estén exentas de observaciones críticas.

La propuesta intercultural consiste en el reconocimiento y diversificación cultural; no obstante, este reconocimiento radica en —como sostiene Sacristán— "ofrecer al otro el pedestal sobre el que en determinada situación consideramos que debe destacar".[6] De tal modo, el reconocimiento que se hace es la creatividad que dicha cultura tiene para resolver situaciones concretas y agenciar formas de vida dignificantes.

El reconocimiento de esa diversificación cultural presupone la existencia de un reconocimiento de carácter axiológico, de modo que es posible afirmar que las culturas no difieren de manera sustancial en lo concerniente al tipo de valores que se pone en juego en la construcción de la dinámica social, sino en lo que se refiere al diferente alcance normativo que se asigna a dichos valores y a las relaciones jerárquicas que, entre los mismos, se mantienen. Así, lo que se genera es un léxico básico representado por valores, el cual define funciones elementales e imprescindibles para que la vida social humana sea posible en un contexto determinado.

Resulta ineludible buscar las condiciones que hagan posible tender un puente transcultural que facilite el reconocimiento de las diferencias, pero también los puntos de encuentro entre las culturas que hagan viable el diálogo y el reconocimiento mutuo. La resolución de los conflictos interculturales depende de la ampliación de nuestra capacidad para comprender lo otro y sus diferencias respecto de lo propio; de aquí que el paso a la

[5] De acuerdo con Steven M. Nolt, en sus libros *A History of the Amish* y *The Amish*, en el siglo XVI, durante la reforma protestante en Europa, un grupo de cristianos radicalizados se concentraron en Suiza para expresar que la verdadera Iglesia debería estar compuesta sólo por quienes se separaran de la influencia corrupta del mundo y por quienes obedecieran las enseñanzas de Jesús: los anabaptistas. *Vid.* Domitila Dellacha, "'Escapé de mi familia y estoy orgullosa': el lado oscuro de la vida de los Amish", *La Nación,* Buenos Aires [en línea], https://www.lanacion.com.ar/el-mundo/escape-mi-familia-estoy-orgullosa-lado-oscuro-nid2260332/

[6] C. Hernández Sacristán, *op. cit.*

transculturalidad suponga atender a la interrogante fundamental: ¿cómo lograr la comprensión entre culturas? Hemos señalado ya la relevancia que tienen los antagonismos en la creación de los diversos *ethos* culturales, pero esta afirmación no resuelve por sí misma las dificultades inherentes a los procesos de comprensión de una cultura a otra.

Como toda expresión simbólica, las prácticas normativas y valorativas no están exentas de equivocidad, cuestión que tiene que ver, precisamente, con ese balance propio que cada cultura da a los valores antagónicos. Así, comprender las acciones de los otros no significa juzgarlas de manera directa, sino preguntarse cuál es el sentido que subyace a tal práctica. Lo que facilita la comprensión de un sentido ajeno no es de naturaleza meramente intelectual-racional, sino una cierta sensibilidad o, como señala Sacristán, un acto de naturaleza empática.

La comprensión de los actos del otro es una operación fundamentalmente hermenéutica, en la cual se reconoce el sentido de la acción social apelando tanto a la sensibilidad empática —un acto valorativo de índole afectiva al modo de Max Scheler y, quizás, del mismo Dilthey—, como a la identificación de los elementos constitutivos de las vivencias culturales. En este sentido, la descripción fenomenológica y hermenéutica permite identificar esos elementos que son comunes en los diversos *ethos* culturales, o bien, lo que designa como *funciones de lo transcultural*.

Sacristán señala que "lo que puede garantizar el acto de comprensión intercultural en tanto que comprensión empática es remitir 'al ámbito vivencial de los hechos sociales' una particular concreción del *Lebenswelt* fenomenológico […] lo que trasciende en otro la perspectiva propia de un *ethos* cultural históricamente conformado."[7] Es este reconocimiento del mundo de la vida en el que se sitúa la conformación de una cultura determinada y, al mismo tiempo, el terreno desde el cual es posible rastrear los elementos constitutivos de una situación valorativa transcultural.

Siguiendo a Sacristán, podemos identificar cuatro funciones o dimensiones de lo cultural que se encuentran interrelacionadas, de las cuales, destacaremos algunos aspectos para fundamentar la idea de una educación humanista que atienda a la comunicación intercultural. En primer lugar, está la *función paidética*, la cual explica el aprendizaje cultural y cómo los sujetos se hallan en un constante proceso de adquisición de dicho aprendizaje, ya sea de manera explícita o implícita. Cabe resaltar que el sujeto que se halla en el proceso de enculturación no es un sujeto pasivo, sino que él tiene una labor constitutiva y hermenéutica del entorno cultural.

La función paidética de la cultura se cumple por medio de la transmisión, imitación y significación; estas acciones siempre implican la relación

[7] *Idem.*

con los otros. La adquisición de un lenguaje que atraviesa todo nuestro desarrollo sólo es posible a partir de la palabra del otro. La educación como transmisión de saberes o el forjar una identidad por medio de la diferenciación siempre implican situarnos dentro del entorno social.

En segundo lugar, se tiene la *función creativa*, la cual se vincula justo con el papel activo que tienen los sujetos dentro de una cultura. Contrario a la idea clásica de que la cultura es un producto ya dado a los sujetos, que no tienen otro remedio excepto absorber lo que viene de afuera, para Sacristán y para algunos otros teóricos como San Martín, la cultura no es un producto acabado, sino que siempre está en constante reelaboración individual y generacional.[8] Las culturas tienen adaptaciones y modificaciones en función de las circunstancias propias y los retos que cada pueblo deba resolver.

La función creativa permite que la transmisión de la cultura siempre sea reconstructiva y no una mera repetición de contenidos y, aunque hay aspectos que se repiten y ciertas similitudes entre un contexto y otro, nunca hay una repetición idéntica de los aspectos culturales. La creatividad cultural se muestra en aspectos tan evidentes como los cambios tecnológicos y las formas de organización de lo laboral o político. La creatividad cultural se manifiesta también en los aspectos cognitivos asociados a las formas y medios en los que se transmiten los saberes; por ejemplo, no es lo mismo el conocimiento reflexivo y pausado en el siglo xii en Europa, que el conocimiento en el siglo xxi mediado por la informática, que implica moverse en un plano en el que la inmediatez de la información deja poco espacio para la tarea reflexiva.

La cultura y las diversas esferas que la constituyen están reconstruyéndose en relación con los múltiples retos que las sociedades tienen que resolver. Como se ha señalado antes, la propuesta de Sacristán sostiene que cada cultura posee un modo propio de generar un balance de los valores antagónicos, el cual permite la resolución de conflictos, pues es allí donde se hace presente tanto la creatividad, como la multiplicidad.

Ahora, si se acepta que las culturas no son homogéneas y tampoco son inmunes a la influencia de otras culturas, observaremos que la multiplicidad es un fenómeno inevitable y ventajoso, pues permite el contraste cultural que es indispensable para una función autocrítica y de transformación. Además, deja ver que las culturas históricamente constituidas no son absolutas ni perfectas o satisfactorias del todo, pues ninguna conformación cultural agota en su totalidad el ámbito de la experiencia social posible; de allí su carácter de apertura hacia el proceso creativo.

[8] *Cfr.* Javier San Martín, *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis, 1999.

También existe una función supletoria de la cultura con la valoración del sujeto como aspecto central que es capaz de generar una escala de valores o jerarquía de normas según la cual orienta o dirige su intencionalidad, ya sea para actuar bajo ciertas normas o suspenderlas. Esta función puede ser comprendida por medio de las relaciones sociales límite, en las cuales se presenta un umbral entre lo social y lo no-social, tal como sucede en la relación erótica o amorosa.

Finalmente, la cuarta es la función intercultural. Es la más compleja, pues presupone las funciones anteriores y añade nuestra capacidad para internarnos en el espacio transcultural; esto es, la capacidad para acceder a una percepción básica y primigenia de la relación social. La función intercultural facilita la comprensión de las otras culturas, pues se trata de una función mediadora entre diversas modalidades culturales.

La función intercultural hace posible situarse en el terreno que alimenta los procesos de la creatividad cultural. Como se expuso en líneas anteriores, la función creativa es fundamental, ya que hace manifiesta la capacidad de los individuos para *con-formarse* dentro de contextos abiertos. La creatividad es una condición necesaria, aunque no suficiente para la conformación de procesos culturales. Es una característica no de un pueblo o sociedad, sino del ser humano, el cual logra constituir el espacio en el que despliega su condición humana por medio de ella, pero también valorando racional y afectivamente lo que le rodea.

El desarrollo de la función creativa se acompaña de la función paidética e intercultural; es decir, de la posibilidad de aprender de nuestra cultura y de otras. La observación de la historia universal y de la historia particular de los pueblos, así como la comprensión empática y el reconocimiento de los otros, son elementos fundamentales para un diálogo intercultural; no obstante, dichos aspectos tienen que fomentarse en los sujetos que conforman las culturas. La educación como elemento central en la formación de los sujetos debe tener en su núcleo ese objetivo, ampliar la comunicación intercultural por medio de bases humanistas que faciliten el reconocimiento de los otros, la escucha activa y la cooperación entre los pueblos.

Formación humanista, sensibilidad y reconocimiento de la diferencia

La educación tiene que ser una aliada para combatir la barbarie, la intolerancia, la injusticia y la apatía social; ésta es la tesis que se defiende en el presente apartado. Sin embargo, se abren interrogantes acerca del ¿cómo?, ¿qué tipo de educación?, ¿es la misma para todos?, y dificultades más profundas como pensar si hay o no un solo modelo educativo para todos o qué elementos pueden estar presentes en una educación que facilite

la comprensión y el diálogo intercultural. Lo que aquí presentamos es un esbozo de algunas ideas que pueden sumar a la propuesta de una educación humanista para la interculturalidad.

Retomando la función paidética de la cultura, podemos iniciar preguntando ¿en qué consiste el papel formativo de la educación asociada a la función paidética de la cultura? Herder, en la época ilustrada, trabajó el concepto de *Bildung*[9] en la reflexión antropológica y filosófica acerca de la cultura. El concepto *Bildung,* que se traduce como "formación" o "educación", tiene varios sentidos, pues significa, también, la "cultura" que adopta el sujeto como resultado de su formación en los contenidos de la tradición de su entorno. El concepto *Bildung* apela al proceso mediante el cual se adquiere cultura (enculturación, en términos de Sacristán).

De acuerdo con Herder, el hombre "ha venido al mundo para aprender la razón y conquistar la libertad. Por ello, Herder puede hablar de una entidad de humanidad (*Humanität*) latente en el hombre y que aún debe desarrollarse." Por su parte, la humanidad latente tiene dos significados: "el ideal que el hombre es capaz de conseguir; en otro significa la capacidad de alcanzar ese ideal". Así, se entiende que el hombre está organizado para la humanidad; esto es, la potencialidad de la perfección de sí mismo en tanto que conforma "humanidad".[10]

Bildung tiene un carácter histórico y también propedéutico; es decir, se trata de un proceso en el cual el ser humano se *con-forma* en el ámbito cultural; donde no es sólo un receptor de los productos culturales, sino, también, un productor de sentido. El ser humano dentro de la cultura lleva a cabo un proceso de apropiación y aprendizaje del mundo que le rodea; el hombre no es inmune a su mundo, de allí que acepte que él siempre se encuentra atravesado por un contexto histórico, aunque abierto. En ese sentido, estar inserto en una cultura determinada pone al hombre en contacto con la posibilidad de comprender su historia y tradición y construir desde allí nuevas perspectivas y prácticas culturales.

La educación entendida como formación (*Bildung*) remite, de manera inevitable, a la condición social y moral del ser humano, pues se considera que el proceso educativo es algo que sirve al reconocimiento de uno mismo por medio de los otros, sea por la socialización implicada en el proceso for-

[9] Desde 1774 hasta 1810, aproximadamente, pensadores como Herder, Schiller y Humboldt exploraron la *Bildung* como un fenómeno secular, relacionándolo con el desarrollo emocional, moral e intelectual, con la inculturación y la educación, y con el papel que uno tiene como ciudadano. Johann Gottfried Herder jugó un papel importante en la articulación conceptual de la formación (*Bildung*) como un fenómeno de autocultivo en las situaciones históricas, culturales y prácticas de la vida de las personas.

[10] *Cfr.* Frederick Copleston, "La ilustración alemana", *Historia de la filosofía,* vol. 6, Barcelona, Ariel, 1996, pp. 171-172.

mativo del encuentro con otros, o bien, porque la transmisión de contenidos culturales implica la interacción lingüística; pero eso sí, se trata siempre de un proceso social. Cabe aclarar que la educación en su papel formativo no se agota en la transmisión de información y de normas, pues es un proceso más complejo que implica introducir a los seres humanos al espacio simbólico donde dejarán de ser seres replegados sobre sí mismos y se descubrirán como seres con otros.[11]

La educación, entonces, es un proceso formativo por medio del cual el ser humano se descubre cómo ser social, histórico y cultural; además, se puede considerar que la educación debe facilitar otras habilidades y actitudes que respondan a la función civilizatoria. ¿Pero cómo ha de ser entendida la función civilizatoria? Desde luego, no se está pensando en la imposición de algún modelo cultural por ser mejor que otro, sino en una forma que haga de contrapeso al rechazo de la diversidad y denigración de la dignidad del otro.

En el texto *Humanidad y barbarie*, Pérez Tapias señala que una forma de reducir la brutalidad con la que unos pueblos se posicionan sobre otros, sometiéndolos y degradándoles, es reconociendo que esos actos son los que, desde una postura ética, deben clasificarse como barbarie. Históricamente, el concepto *barbarie* se ha asociado con un uso descriptivo, con el cual se caracterizaba a aquellas culturas diferentes, por costumbres, lenguaje o características físicas; el bárbaro era el Otro, el diferente. Pero el devenir de la historia nos ha mostrado que es necesario apelar a un uso distinto del concepto *barbarie,* donde el uso ético permite denunciar la inhumanidad con la que se trata a los otros; hay barbarie allí donde hay un trato deshumanizante e injusto para los otros, allí donde la aniquilación de la vida del que es distinto se justifica con la bandera de un progreso etnocéntrico.[12]

La historia es un constante recordatorio de un devenir humano atravesado por la barbarie[13] y por un persistente etnocentrismo que no hace más

[11] Tal como señala Pérez Tapias, educar no es sólo socializar, pero implica necesariamente socialización. Por otro lado, en lo tocante a la transmisión de conocimientos, señala que, "sabiendo siempre que educar es más que instruir, también se ha hecho problemática [la educación] ante un cúmulo imponente de saberes muy especializados pero fragmentados; no es tarea fácil traspasar el umbral de la información para arribar a una formación genuina que permita disponer de los conocimientos de manera crítica y fructífera." *Cfr.* José Antonio Pérez Tapias, "Escuela para el mestizaje: Educación intercultural en la época de la globalización", *Aldea Mundo,* vol. 4, núm. 8, San Cristóbal, Universidad de los Andes, 2000, pp. 34-43.

[12] *Cfr.* J. A. Pérez Tapias, "Humanidad y barbarie. De la 'barbarie cultural' a la 'barbarie moral'", *Gazeta de Antropología,* Granada, Universidad de Granada, núm. 10, 1993 [en línea], http://www.ugr.es/~pwlac/G10_04JoseAntonio_Perez_Tapias.html

[13] Pérez Tapias cita a Walter Benjamin: "jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie", al recordar que la historia está marcada por un proceso

que rechazar la posibilidad de reconocer en el otro aquello que lo hace humano y que nos exige desde un ámbito ético un trato digno y responsable hacia él. No obstante, y a pesar de que hay una tendencia etnocéntrica en la mayoría de las culturas, existen elementos humanistas que permiten mediar esa situación. Cuando se habla de humanismo, hay que ser cautelosos y no asumir que se parte de un modelo específico de hombre; por ejemplo, pensar sólo en el hombre europeo que encarnó el humanismo renacentista, sino que, en conformidad con la idea de Herder, el humanismo se entiende aquí como potencialidad de lo humano en tanto especie *Humanität.*

La finalidad de la función civilizatoria entendida como función humanizante es romper con la lógica etnocéntrica, apelando a las funciones que Sacristán destaca como aquellas que permiten situarnos en el terreno de lo transcultural; no sólo apelando a la racionalidad, sino a una afectividad que permite reconocer la vivencia del otro tan valiosa como la propia y a la capacidad de aspirar a un ideal de realización como especie humana con las características que nos son propias en tanto humanos.

En su artículo *Escuela para el mestizaje: Educación intercultural en la época de la globalización*, Pérez Tapias sostiene que las tareas de la educación deben contribuir a que las diferencias culturales no sean motivo de un conflicto irresoluble: "sino que, por el contrario, podamos articularlas para hacer viable en su seno la convivencia democrática. Se trata de ver desde qué supuestos y condiciones hemos de pensar y realizar para que una acción educativa sea tan radicalmente democrática como efectivamente intercultural, si queremos abrir vías de humanización hacia las sociedades mestizas a las que nos encaminamos y hacia la democracia planetaria que estamos necesitando".[14]

Así, la propuesta de una educación que lleve como núcleo una formación humanista se caracteriza por diversas metas, entre las que destacan: *1)* La identificación del ser humano como ser racional, pero también como un ser afectivo y creativo; *2)* El reconocimiento de la otredad con sus implicaciones (reconocimiento del Otro y de la pluralidad); *3)* El fomento de una actitud comprensiva, dialógica, crítica y responsable del otro.

El ser humano no actúa sólo guiado por medio de la razón, sino también por una dimensión afectiva fundamental. Ambas, en conjunto, dan lugar a la dimensión moral del sujeto. Así, la educación humanista debe cuidar de esa dimensión afectiva constitutiva de la condición humana, pues, tal como la razón permite conocer, la afectividad permite valorar. El

---

de violencia y enfrentamiento constante. Pero es necesario hacer un ejercicio de lectura a contrapelo de esa historia a fin de evitar replicar los mismos esquemas de barbarie. *Vid. idem.*

[14] José A. Pérez Tapias, "Escuela para el mestizaje: Educación intercultural en la época de la globalización", *Aldea Mundo,* vol. 4, núm. 8, San Cristóbal, Universidad de los Andes, 2000, p. 35.

ser humano que es capaz de reconocerse como ser afectivo y sintiente puede nombrar su sentir y orientarlo, por lo que, reconocerse a sí mismo como ser afectivo es una condición necesaria para reconocer al otro y valorarlo.

Pérez Tapias invita a pensar en una *educación de los sentimientos,* la cual se ve acompañada de un aprendizaje del reconocimiento, donde hay que aprender a reconocernos unos a otros como humanos; un reconocimiento cargado de sentido moral y que tendrá su impacto en el plano de la interacción humana. El reconocimiento del otro no consiste en juzgarlo o tematizarlo, sino en sentir con él. Pero ampliar las capacidades para reconocer al otro en su diferencia supone un proceso formativo que se desarrolla en etapas que permiten sensibilizar y transitar a actitudes más flexibles y empáticas. Una primera etapa es la del reconocimiento de mí por el otro, la cual es indispensable para la construcción de la propia identidad; la segunda implica un reconocimiento recíproco; la tercera es el reconocimiento del otro por mí, y es esta última etapa la que, en un sentido muy levinasiano, se ve implicada en una relación ética de responsabilidad por el Otro, quien es el que sufre, el excluido, el sin patria; el Otro es el que con su mirada interpela y exige justicia.[15]

Una educación humanista debe fomentar una actitud dialógica, crítica y responsable, ya que estas actitudes permiten hacer frente a las posiciones relativistas radicales y a las lógicas etnocéntricas que impiden reconocer que las culturas no son puras ni perfectas. Esto porque, de la mano de duros procesos de "aculturación", como las guerras imperialistas y expansiones coloniales, las poblaciones se mezclan y hay procesos de hibridaciones culturales que se acompañan de duras heridas que marcan las dinámicas de las sociedades.[16] En ese sentido, la actitud dialógica solamente es posible cuando se da el reconocimiento del otro, ya que no es posible dialogar genuinamente con quien es negado como humano; además, se pone en juego la función comprensiva o hermenéutica, que se dirige al terreno de la transculturalidad como experiencia social de apertura, creatividad y aprendizaje.

La educación como formación debe fomentar una actitud crítica en los más jóvenes, pues permite generar espacios de autocrítica que facilitan la comprensión de las diferencias culturales en un horizonte más amplio que el de nuestro contexto cultural inmediato. Una actitud crítica ayuda a identificar que las diferencias se ubican en nuestros sistemas de creencias, no tanto en nuestros valores. Las diferencias están en las combinaciones y balances que se hacen de esos valores para responder a contextos determina-

[15] Pérez Tapias señala, respecto de Levinas y el Otro "cuya dignidad se nos manifiesta inviolable, que nos interpela exigiendo justicia y que al convocarnos imperativamente a la responsabilidad 'revela' lo infinito de nuestra humanidad." *Cfr. ibidem,* p. 40.

[16] *Cfr. ibidem,* p. 41.

dos, pero en lo nuclear se hallará que toda sociedad busca preservar la vida con las condiciones más dignas posibles y satisfacer ciertas condiciones que son necesarias para que la sociedad exista.[17]

Reflexiones finales en cuanto al pluralismo y la educación

A lo largo de este recorrido hemos hablado de las diversas funciones de la cultura y de la pertinencia y características de una educación entendida como formación humanista, que haga frente a las lógicas y dinámicas que deshumanizan y rechazan la diferencia. Ahora, se hablará brevemente de cómo la formación humanista está relacionada con la noción de *pluralismo y participación consciente* en sociedades interculturales.

Los contextos actuales muestran continuas tensiones, conflictos bélicos (como los que se viven en medio oriente) e injusticias sistemáticas a nivel nacional e internacional. La falta de soluciones concretas a dichas situaciones ha puesto en duda la credibilidad y capacidad de los gobiernos y organizaciones internacionales para hallar, por medios pacíficos, situaciones justas y dignas para que la vida de las diversas sociedades sea viable. Más allá de idealizar un contexto en el que no haya conflicto, es necesario identificar qué es lo que permite disminuir las oposiciones radicales y qué hace falta para concretar esas demandas de justicia que son más que legítimas.

En concordancia con lo anterior, Pérez Tapias explica que las diferencias culturales que devienen conflictos no son gratuitas, sino que se ven entrelazadas con fuertes desigualdades, agudizadas por el sistema global capitalista. Este sistema globalizado que "juega a favor del universalismo, pero de un universalismo fáctico que, por la hegemonía occidental, sigue siendo impositivamente etnocéntrico",[18] genera dinámicas en las que se prepara el suelo para el intercambio comercial, pero poco se hace realmente por un intercambio cultural con sentido humano.

De este modo, además del comercio, lo segundo que se globaliza es el conflicto, pues con las dinámicas que sólo favorecen el intercambio comercial y los intereses políticos de las potencias, nos dice Tapias, "surgen identidades cerradas que confrontan un "nosotros contra los otros", reforzando identidades de exclusión que abren la puerta al fantasma del choque de civilizaciones. Noam Chomsky da un ejemplo de estos conflictos en su conferencia acerca de la guerra en Afganistán. En el diagnóstico político que hace al respecto, señala que el conflicto ha generado una cantidad alarmante de

[17] *Cfr.* James Rachels, "El desafío del relativismo cultural", *Introducción a la filosofía moral*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 349.

[18] J. A. Pérez Tapias, *Escuela para el mestizaje…*, p. 35.

víctimas, las cuales son vistas con indiferencia; su voz no se oye, tal como si las vidas de estos afganos fueran menos valiosas o como si ese sufrimiento no importara o fuera merecido; se cuestionan sus valores y formas de vida, se critican duramente las respuestas de los grupos radicales, pero no se habla lo suficiente de las verdaderas causas del conflicto, donde Estados Unidos tiene un papel directo.[19]

¿Qué hacer ante estas situaciones en las que impera la violencia, la muerte y el conflicto? ¿Cómo responder ante las practicas injustas en las que no hay voz para ciertos grupos a pesar de tratarse de sociedades democráticas? ¿Cómo podría recuperarse la confianza en las instituciones que han fracasado en su tarea de procurar que la vida y libertad de las personas sea respetada? Consideramos que no hay una respuesta acabada para dichas interrogantes —y mucho menos que pueda ser abarcada en unos párrafos—; sin embargo, hay dos aspectos que pueden trabajarse en concordancia con la propuesta de la educación humanista para mitigar el impacto de esas dinámicas violentas e injustas que tanto daño causan a las diversas sociedades. El primer aspecto, desde luego, es el vínculo entre educación y moralidad; el segundo, la participación y crítica para la resolución de problemas sociales.

De igual manera, se señaló que la educación humanista debe verse como una formación que atienda tanto a la difusión de los saberes, como a las cualidades que permiten humanizarnos a nosotros mismos en el sentido de actualizar nuestra condición de *homo moralis*[20] —o lo que Herder denomina *humanidad latente*—. Ambas nociones apuntan a la constitución moral del hombre, según la cual, éste se tiene a sí mismo como una tarea constante, pero que le implica reconocerse como ser libre, creativo, activo y responsable con los otros.

La educación que promueve la condición moral del hombre tiene presente que somos seres afectivos y racionales, capaces de sentir, pensar, valorar y actuar. Así, en esta complejidad que nos constituye debemos hallar las formas para reforzar los lazos sociales. Tales lazos siempre son de naturaleza frágil, pues dependen, en gran medida, de nuestra capacidad comunicativa, la cual no puede librarse del todo de ambigüedades o malentendidos, aunque el esfuerzo por una acción comunicativa óptima esté siempre presente.

[19] *Cfr.* Noam Chomsky, *La guerra en Afganistán.* Extracto de la conferencia de Lakdawala, Nueva Delhi (trad. Arturo Barcelona) [en línea] https://1lib.mx/book/1389181/85b0fd

[20] Concepto utilizado por Pérez Tapias para hacer referencia a la condición moral del ser humano en "El *homo moralis* y su ciudadanía democrática. A propósito de la corrupción: Democracia y moral en perspectiva antropológica", *Gazeta de Antropología,* núm. 11, Granada, Universidad de Granada, 1995.

No obstante, la formación humanista busca fomentar, dentro de lo posible, las actitudes que permitan a los seres humanos tender puentes de comunicación con los otros.

La comunicación que posibilita los vínculos sociales presupone el reconocimiento del otro como igualmente humano. Sin ese reconocimiento difícilmente seremos capaces de escuchar y establecer un diálogo con él. Hay que agregar que la formación de los vínculos sociales no sólo contempla un diálogo racional depurado de ambigüedades con el otro, sino, también, la función que Sacristán señaló como función intercultural, con la cual, más que entender al otro, lo *comprendemos*. Esta función de naturaleza hermenéutica involucra un *sentir-con* o situarse en el terreno ético de la proximidad y responsabilidad con el otro.

Teniendo en mente ambos aspectos de la comunicación y el reconocimiento del otro, seremos capaces de reconocer la pluralidad existente; pero no al modo superficial fáctico, sino como un pluralismo valioso en el que se aceptan las diferencias entre culturas y se reconoce lo meritorio de cada una de ellas, sin olvidar también la mirada crítica y autocrítica que parte del hecho de que ninguna cultura es perfecta y que siempre hay procesos de renovación, aprendizaje y reelaboración.

La educación es una parte, mas no es ella la única solución para todos los males sociales que nos ocupan y ocuparán. La educación humanista es una aliada poderosa en tanto que apela a la condición moral del hombre, con la cual, éste es capaz de enfrentar la injusticia, levantar la voz y contribuir a que otras voces sean escuchadas. Una formación humanista debe gestionar en el hombre la autoconciencia que refiere a la capacidad reflexiva con la que el hombre no se limita a vivir ingenuamente y volcado a la inmediatez, sino que al meditar sobre sí y sus posibilidades es capaz de valorar y enjuiciar su propia persona y valorar sus acciones.

La educación humanista constituye una tarea compleja, pues para lograr sus objetivos debe ir contra el sistema y romper con los discursos hegemónicos y con las lógicas mortíferas y el descarte que aniquila la vida de otros, de nuestro planeta. Esta educación tiene como misión arrancar la apatía y el egoísmo exacerbado, condición necesaria para exigir y adquirir compromisos sociales con una orientación ética. Así, humanizarse es hacer todo lo que esté en nuestras manos para evitar la barbarie.

DIVERGENCIA ENTRE FILOSOFÍA EN MÉXICO Y FILOSOFÍA MEXICANA COMO PROPUESTA DE IDENTIDAD EN LA CULTURA MEXICANA

José de Jesús Romo García *

Resumen Si apelamos a la tradición de la filosofía en México, ésta llega con la Conquista y se desarrolla en la Colonia. En consecuencia, tiene como característica fundamental la necesidad de desentrañar la lógica profunda de un continente que se pensaba “des-cubierto”. Entonces, el que llegara un extranjero y trajera en sí una sola verdad los llevó a divulgar que la Nueva España (México) era un conjunto de humanos ignorantes o que adoraban al demonio. Por tal motivo, los europeos dicen que, gracias a ellos, los mexicanos pudieron “abrir los ojos”, porque ellos eran tan racionales como los más destacados filósofos griegos que tenían la lógica en el pensamiento; incluso, su filosofía era icónica. Pero me atrevo a decir que los ignorantes eran los españoles, pues no aprendieron nada de la filosofía clásica ni del gran maestro Sócrates.

Por otro lado, la filosofía que emanó de la Conquista fue la filosofía de México, donde los filósofos españoles —en especial teólogos y religiosos— y sus reflexiones giraban en torno a la probable humanidad del indio y su posible incorporación a la civilización, lo que, por supuesto, generó fuertes debates de tipo antropológico, ontológico y jurídico. Tiempo después nació la filosofía mexicana, un pensamiento que surge de la identidad, de la pertenencia y, sobre todo, de la originalidad del asombro ante lo que acontece.

Para concluir, en este ensayo se examinan las ideas de la filosofía independentista y su relación con el contexto sociohistórico, para reconocer la relación teoría-praxis como eje fundamental de la filosofía mexicana y para mover a seguir reflexionando desde la facticidad que le acontece al mexicano.

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

Abstract If we appeal to the same tradition of philosophy in México, philosophy arrived with the Conquest and developed in the Colony and, to the extent of this, such philosophy has as its fundamental characteristic the need to unravel the deep logic of a continent that was thought to be "discovered". Then, when someone foreigner arrived and brought in a single truth, it was what led them to divulge that in New Spain, that is, Mexico, it was a group of ignorant humans or those who worshiped the devil, since our ancestors They did not have a philosophy as such, that is why the Europeans say that thanks to them the Mexicans were able to "open their eyes." No, they were as rational as the most prominent Greek philosophers, they had logic in their thinking, their philosophy was even very iconic. I dare say that the ignorant were the Spaniards, they did not learn anything about classical philosophy, even from the great teacher, Socrates.

On the other hand, the philosophy that emanated from the conquest, was the philosophy in Mexico, where Spanish philosophers, mainly theologians and religious, the reflection revolved around the probable humanity of the Indian and his possible incorporation into civilization, which of course it generated strong anthropological, ontological and legal debates. Sometime later, Mexican philosophy was born, a thought that arises from identity, belonging, and above all, from the originality of astonishment at what happens.

Finally, this essay examines the ideas of the independence philosophy and its relationship with the socio-historical context to recognize the theory-praxis relationship as a fundamental axis of Mexican philosophy, and at the same time, how to encourage further reflection from factuality What happens to the Mexican.

Palabras clave
Filosofía, cultura, México, identidad, ser humano, sentido, armonía, educación, reflexión, realidad

Keywords
Philosophy, culture, México, identity, human being, meaning, harmony, education, reflection, reality

La problematización del concepto *filosofía en México*

Inicio este apartado con una cita de Carlos Pereda, que nos ubicará en el contexto del nacimiento de la filosofía en México y América Latina. "En América latina en general, y en México en particular, la recepción de las más diversas concepciones filosóficas es cada vez menos pasiva, menos dependiente, menos colonial —sin que ello implique, por supuesto, que se sucumba ante la tentación de buscar algo así como una filosofía nacional—".[1] Pereda trata de dejar claro que los filósofos más jóvenes han comprendido que el diálogo con los otros sólo es fecundo si no ahoga la propia experiencia, sino que, por el contrario, la alimenta, la vivifica, la ensancha, la complica.[2]

Con la cita anterior, el autor evidencia una gran carencia que vive cada país: la falta de interés o el rechazo institucional de la filosofía ante la sabiduría particular de cada circunstancia. El problema principal es que la filosofía se ha institucionalizado tanto que no hay más que una sola verdad: la europea. De modo que el pensamiento absoluto es según las verdades reflexionadas, como la alemana, la francesa y la anglosajona; entonces, todo ser humano que tiene como vocación filosofar debe alimentarse necesariamente con fragmentos de aquí y de allá, con un tipo de "fervor sucursalero", "afán de novedades" o "entusiasmo nacionalista".

Esta respuesta devela la ubicación de Pereda en la periodización generacional que nos propone: "definitivamente no se ubica dentro de los grandes bloques, sino que celebra ser un habitante del archipiélago filosófico y por lo tanto un filósofo joven [sin importar la edad] con experiencia y voz propia".[3] El pensamiento de Pereda es una palabra viva, que busca encarnarse en la realidad, en relación con la existencia de una filosofía mexicana. Al respecto, dice que hay un sentido inocente e inocuo de la expresión "filosofía mexicana", que sólo serviría para referirse a la filosofía que se hace en México. Pero hay otro sentido alarmante que se refiere a una filosofía que exprese la identidad de los mexicanos: "habría algo así como algunas características propias de esa eventual filosofía que la distinguiría del resto del quehacer filosófico llevado a cabo por pensadores de otras latitudes, o que la filosofía hecha en México debe preocuparse exclusivamente de

[1] Carlos Pereda, *La filosofía en México en el siglo xx. Apuntes de un participante*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2013, p. 440.

[2] *Cfr. Tópicos. Revista de Filosofía,* Universidad Panamericana, México, núm. 45, 2013, pp. 345-351.

[3] C. Pereda, "¿Qué puede enseñar el ensayo a nuestra Filosofía?", *Fractal,* México, vol. v, núm. 18, 2000, pp. 87-105.

lo mexicano".[4] Entonces, la filosofía como tal no se debe encasillar en lo europeo o mexicano, pero tampoco se debe relativizar, pues es cierto que la sabiduría emana de lo sagrado: del ser humano que existe consciente de su espacio y tiempo.

Así como se habla de filosofía alemana, francesa o anglosajona, se podría hablar de una filosofía mexicana o, si se prefiere, iberoamericana. El mismo Pereda vuelve sobre el tema al final de la mayoría de sus obras: mostrar la sana incertidumbre que tiene al respecto y la inquietud legítima de reconocer la posibilidad de una tradición filosófica propia, internamente plural y controversial, externamente abierta al diálogo con las filosofías poderosas, como la alemana, la francesa o la anglosajona, y también con las que no lo son.[5]

Pereda cuestiona sobre cómo hacer buena filosofía en México y América Latina. Y él mismo responde que de la misma manera que en cualquier parte del mundo: se requiere imaginación centrífuga y argumentación rigurosa,[6] pero, sobre todo, un saber estar y ser según su espacio y tiempo.

Filosofía en México

Los más destacados miembros del Ateneo de la Juventud, José Vasconcelos, Antonio Caso, Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña, se enfrentaron al positivismo, abriendo, al mismo tiempo, los horizontes de un nuevo humanismo. Dicho humanismo partía del hombre concreto, del hombre de una determinada circunstancia —en este caso, la mexicana— para elevarse a una nueva forma de universalismo, que permite la conciencia de la propia humanidad; de saberse hombre entre hombres.[7]

De modo que el programa humanista legado por este grupo de intelectuales servirá de guía en el filosofar por cuanto focaliza dos aspectos medulares en la reflexión sobre el hombre: sus circunstancias históricas, que lo individualizan, y el reconocimiento de las bases constitutivas de todo ser humano, las cuales le permitieron sustentar la promoción de su universalización.

En cuanto a la idea de que la filosofía inicia con las inquietudes propias del hombre, Leopoldo Zea expone que toda actividad filosófica "siempre e

[4] C. Pereda, *La filosofía en México en el siglo XX,* p. 440.

[5] *Cfr.* C. Pereda, "¿Qué puede enseñar el ensayo a nuestra Filosofía?", pp. 93-97.

[6] C. Pereda y Margarita M. Valdés, "Introducción", en Ernesto Sosa, *Conocimiento y virtud intelectual,* México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 9-22.

[7] *Cfr.* Leopoldo Zea, "José Gaos", *Cuadernos Americanos 79,* Nueva Época, año XIV, vol. I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

ineludiblemente habrá que partir del hombre en sus múltiples contradictorias expresiones", pues representa el eje articulador de toda labor intelectual. Más aún, recuerda: "la auténtica filosofía ha sido siempre a lo largo de su historia filosofía comprometida con los problemas de los hombres en su obligada relación con el mundo y la sociedad de su tiempo".[8]

De manera consecuente, la filosofía se convierte en el mecanismo por el cual el hombre concientiza su lugar en el mundo, pues mediante su racionalización se ha situado sobre el resto de los seres vivos. En cuanto al pensamiento europeo, podemos mencionar a Heidegger, quien afirma que ser conscientes es saber de su estar en un espacio y tiempo.

Por otro lado, para Zea, la condición humana fue producto histórico al ejercitar la racionalidad, al desarrollar la creatividad, que no es más que la práctica de la libertad. Por ello acotará: "la palabra hombre no significa nada si no se relaciona con una situación determinada", lo cual le permite extender tal identificación a los habitantes de cualquier parte del planeta.[9] Dentro de esa ruta demuestra que la filosofía es el medio para explicar la génesis y constitución de la condición humana y por el carácter de discurso liberador que le asigna cuestionar las interpretaciones que, en cierta medida, limitan el pensamiento. Nos referimos al llamado *humanismo occidental.* Entonces, la práctica del nuevo humanismo permitirá que "el deshumanizado occidental pueda, por esta vía, volver a humanizarse y alcanzar su más auténtica humanidad. La filosofía occidental tropieza con el hombre, y al reconocerlo reconoce, también, su propia humanidad".[10] De manera que la filosofía latinoamericana y, en especial, la filosofía mexicana cuestiona, corrige, revoluciona y enriquece el quehacer filosófico occidental.

Filosofía de lo mexicano

En este apartado no se debate si una filosofía es más importante que otra, sino que la sabiduría emana de la reflexión, la cual parte de lo que acontece y del ser que existe interpretando. Históricamente, la filosofía mexicana se hace posible a partir de la toma de conciencia de una realidad que nos es propia, reflexionando, por un lado, todas sus problemáticas; por otro,

[8] L. Zea, *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Cuadernos Mexicanos, 1993.

[9] L. Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo xxi, 1974.

[10] Mario Cazañas Díaz, "El humanismo en la obra de Leopoldo Zea", *América Latina, Historia y destino: Homenaje a Leopoldo Zea,* tomo iii, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 1993.

a partir de lo anterior, de la existencia de filosofías por medio de nuestra historia en un franco proceso de identidad y desarrollos filosóficos propios —incluso, a escala latinoamericana o iberoamericana—.

Siguiendo el programa intelectual que trazaron José Gaos y Leopoldo Zea, se han promovido conocimientos y reflexiones para la liberación mental de algunas corrientes filosóficas que, en su momento, buscaban éxito y fama. Por ello, estos autores nos recuerdan que, aunque todo es válido, no todo es verdadero. Es decir, todo puede ser reflexionado, aunque tal vez no todo corresponda al momento preciso en su ser y estar. Por consiguiente, la filosofía mexicana parte del sentir ético de que, para México, el sentido de comunidad es fundamental, de lo cual se tienen evidencias, desde la antigüedad.

Los textos de Gaos y Zea pueden tomarse como puente entre sus preocupaciones como historiadores, pero, a la vez, como indagadores de la verdad. Éstos son filósofos *de nuestra circunstancia*, concepto que proviene de *La filosofía americana como filosofía sin más,* libro de Zea, publicado en 1969, como respuesta al de Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968). Zea recupera la idea de que la filosofía en América y en cualquier territorio inició con el problema del hombre, al señalar su originalidad y al clarificar que la filosofía es más que ciencia rigurosa e ideología, por ser saber ético. Luego, concluye que su autenticidad consiste en pensar desde nuestra circunstancia, lo cual significa hacer filosofía sin más, cuyo propósito será concientizar la condición de subordinación y, a partir de tal autognosis, promover los mecanismos para superar dicha realidad.

La filosofía, en palabras de Leopoldo Zea, es una actividad humana por excelencia. Según él, todo inicia gracias a la valentía racional de las cuestiones donde se relaciona cualquier ser humano. De modo que se esboza la realidad con los horizontes abiertos para buscar los problemas esenciales de ese grupo de seres humanos, quienes abonaron a la existencia de la filosofía en América Latina. Gracias a esto y a la aportación de nuevos enfoques a los temas tradicionales, como *identidad* y *humanismo*, fue que se le otorgó la carta de naturalización.[11]

Rasgos generales de la filosofía mexicana

La filosofía debe hacerse sin olvido de lo que debe ser. Por ello, la verdad ha sido la meta final de toda auténtica filosofía. Es preciso insistir en que,

[11] *Cfr.* Adalberto Santana, "El maestro Zea: un testimonio", *América Latina, historia y destino: Homenaje a Leopoldo Zea,* tomo I, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992.

al hablar del filosofar, no se debe confundir el instrumento con el fin, y no hacer que los medios permitan una acción más eficaz que la propia meta de la filosofía. Esto es sumamente importante para no caer en una razón instrumental. Filosofar sí es pensar con una mayor rigurosidad y fidelidad, lo que logra una mayor eficacia sobre la realidad.

Algunos escritos de la editorial de la Universidad Nacional Autónoma de México coinciden en que el viejo ideal de la filosofía como concepción total del mundo y de la vida se ha mostrado como una ilusión. Esto ha hecho que seamos conscientes de la relatividad de las convicciones y sus circunstancias sociales, de la falta de precisión en el lenguaje y las formas de argumentación, de la carencia de posibilidades de verificación de los enunciados y de la ausencia de rigor metodológico en la construcción de los sistemas.[12]

La filosofía latinoamericana se ha visto como invención personal, de la cual no ha surgido una sola escuela filosófica que formara tradición en nuestra América. ¿La cuestión que se deriva es por falta de imaginación creadora? Al contrario, si no ha habido una gran filosofía latinoamericana no ha sido por falta, sino por sobra de inventiva, porque en filosofía ser original no es encontrar nuevas ideas, sino llegar a las raíces de un problema. No consiste en inventar conceptos, sino en clarificarlos y que éstos correspondan a la realidad.

En el siglo XVI ya existía la idea de una filosofía en México, pues algunos filósofos peninsulares llegaron a nuestro país e hicieron filosofía de lo que aparecía. Ahora, si observamos al México independiente, vemos una filosofía de hombres nativos, mexicanos, que pretenden hacer filosofía de manera universal. Sin embargo, en el siglo XX despertó una nueva corriente, la cual buscaba que la filosofía hecha en México no fuera sólo una filosofía universal, sino que también prestara atención a circunstancias mexicanas.

Cuando hablamos de filosofía en México, nos referimos a hombres extranjeros que reflexionan sobre las situaciones de la cultura mexicana; cuando hablamos de filosofía mexicana, se alude al sentido que responda a las problemáticas de la cultura mexicana, teniendo en cuenta una historia conocida, y que al final la reflexión sea propia de acuerdo con la propia tradición. Esto no quiere decir que se cierre o que no se pueda compartir, sino que se comparte desde la verdad mexicana que puede estar aconteciendo en otros países.

Si hoy en día queremos rescatar a la filosofía, en especial a la mexicana, hay que partir del gran error de la filosofía occidental, donde todos los

[12] *Cfr.* Leopoldo Zea, Luis Villoro, Alejandro Rossi, José Balcárcel y Abelardo Villegas, "El sentido de la filosofía en México", *Revista de la Universidad de México,* núm. 5, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1968, pp. I-VIII.

autores se mueven como análisis conceptual y como crítica radical. Como mencionamos, de cierta forma, se busca únicamente la fama o el éxito. De modo que la reflexión parte al más allá y se olvida de lo que en realidad acontece.

Asimismo, un rasgo esencial de la filosofía mexicana es que no es sólo conceptual, sino simbólica en tanto relacionalidad. Si bien en este momento no existen muchas teorías filosóficas mexicanas, las que existen dan validez y veracidad al ser y hacer mexicano.

Por otro lado, por lo que respecta a los rasgos de la filosofía americana y mexicana, debemos recalcar que ambas se encuentran siempre abiertas al diálogo, a filosofar e intercambiar saberes y puntos de vista. Es necesario que esto exista en la filosofía universal, ya que una de las finalidades de la filosofía es la vida buena, la cual se da si hay buena comunicación. Es fundamental el lenguaje y la buena comunicación en la comunidad, pues "la palabra ha sido concedida para expresar el bien y el mal, y, por consiguiente, lo justo y lo injusto […] lo que constituye precisamente la familia y el Estado".[13]

Podemos sustentar el pensamiento de Aristóteles con un pensamiento más actual, igualmente occidental, donde queda en evidencia que el lenguaje es el amigo fiel del hombre y quien lo acompañará toda la vida. Para Heidegger, el ser humano siempre habla; hablamos en todo momento, y es el propio lenguaje lo que hace al hombre capaz de ser un hombre.

Por consiguiente, la filosofía latinoamericana invita al diálogo continuo para lograr una verdadera circulación de ideas y un diálogo que no teme al desacuerdo o, incluso, a la confrontación. La realidad de hoy es otra, por lo tanto, los filósofos mexicanos, peruanos o argentinos —por ejemplo—, que están al tanto de lo que se hace en Estados Unidos o Europa no ignoran lo que hacen sus colegas de otros países de habla hispana.

Subrayemos la necesidad de crear una comunidad filosófica de habla hispana abierta, no para homogeneizar su pensamiento, sino para respetar, conocer y valorar con su diversidad el desacuerdo.

Al final, éstas son características que aporta la reflexión mexicana para el mundo entero.

Humanismo y utopismo mexicano

Analizaremos la interpretación que cuestiona la visión que tanto Villoro, como Álvarez sustentan respecto de los límites del pensamiento novohispano durante la dominación colonial.

[13] Aristóteles, *Política* (trad. Tomás Calvo Martínez), Barcelona, Gredos, 2007, c I-II.

A partir del siglo XVI se desarrolla en Iberoamérica y particularmente en la Nueva España un humanismo de carácter republicano que cuestiona la legitimidad de la Conquista y de la dominación española sobre el Nuevo Mundo.

Este humanismo, que se origina en la Escuela de Salamanca con Francisco de Vitoria y Domingo de Soto hacia 1530, se radicaliza en la controversia en torno a la legitimidad del imperio con Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz —este último catedrático fundador de la Real Universidad de México en 1553—.[14]

La base de la condena a la dominación española se encuentra en una teoría popular de la soberanía, la cual les lleva a reconocer que, para que exista un dominio legítimo, es indispensable la libre aceptación y reconocimiento de los ciudadanos que, como pueblo, siempre tienen el derecho de revocar el mandato si los gobernantes no procuran de manera efectiva el bien común. Estas ideas republicanas fueron desarrolladas por muchos humanistas criollos a lo largo de todo el periodo colonial, con lo cual se constituyó una auténtica tradición humanista que conforma la matriz intelectual del nacionalismo mexicano y del movimiento de Independencia de 1808 ante la crisis de la Corona española. Desde luego, las ideas provenientes de la Ilustración europea y de las revoluciones norteamericana, francesa y española integran y enriquecen este humanismo iberoamericano, pero no lo reemplazan ni son más radicales en cuanto a los principios y valores republicanos.

Otra tesis republicana relevante de esta misma obra es la de fray Bartolomé de las Casas, la cual trata lo relativo al bien común: el poder político debe ejercerse siempre en favor del bienestar y prosperidad del pueblo. En este sentido, ningún gobernante tiene dominio absoluto sobre los súbditos, sino sólo en la medida en que promueve los intereses colectivos. Para asegurar que el gobernante no anteponga sus intereses personales sobre el bien común y la voluntad del pueblo, es indispensable que el gobierno se ejerza siempre por medio de leyes justas. Esto significa que, en 1500 en la Nueva España, ya se tenía una idea de un contrato social, que cien años más tarde Hobbes y Locke desarrollarían. Éste es un claro ejemplo de que nadie es dueño de ninguna verdad o premisa, pues la filosofía emana de la necesidad humana; en este caso, la de mantener el poder político cerca de la participación y control ciudadano. Por ello, fray Bartolomé dio más importancia a la comunidad local —a la ciudad— que al reino en su conjun-

[14] Se trata de la primera cátedra que impartió fray Alonso en la Real Universidad de México, entre junio de 1553 y junio de 1554. La obra estuvo perdida por casi cuatro siglos, y se publicó por primera vez en 1968, en una edición latín-inglés por Ernest J. Burros.

to. Además, uno de sus principales intereses fue defender que los criollos sí tenían, como cualquier ser humano, la facultad de la razón o la esencia de animales racionales.

Con base en la valoración de los logros institucionales de los reinos autóctonos, fray Alonso rechaza rotundamente la idea de que los indios son irracionales o amantes:

> Los habitantes del nuevo mundo no sólo no son niños amantes, sino que, a su manera, sobresalen del promedio y por lo menos algunos de ellos, son de lo más eminentes. Es evidente lo anterior porque antes de la llegada de los españoles, y aún ahora lo vemos con nuestros ojos, tienen magistrados, un gobierno apropiado y los ordenamientos más convenientes, y antes tenían gobierno y régimen no sólo monárquico, sino aristocrático, como también sus leyes, y castigaban a los malhechores, como también premiaban magníficamente a quienes habían merecido bien de la república. Luego no eran tan infantes, tan niños o amantes como para que fueran incapaces de dominio.

El humanismo que iniciaron De la Veracruz y De las Casas conformó, paulatinamente, una idea de nación mexicana que reconocía el valor y la significación de las culturas indígenas. A partir de ello, empezó a arraigarse la idea de que la Nueva España es una patria para los nacidos en América: criollos, indígenas y mestizos, y no para los europeos.

Entre los humanistas del siglo XVII destaca Juan Zapata y Sandoval, mestizo de la orden de los agustinos y autor de *Sobre justicia distributiva* (1609), quien aboga por los derechos de los indígenas; principalmente el de tener acceso a puestos públicos. En esta obra, Zapata, siguiendo la argumentación de fray Alonso a favor de los indios y refiriéndose a ellos, señala:

> Pues habiendo sido de sus mayores aquellos reinos y posesiones no perdieron por la conversión su dominio ni el derecho de gobernarse a sí mismos y de administrarse justicia. En efecto, son ciudadanos de aquellas regiones. Y así, como el nacido en aquellas partes de España e Indias no puede ser privado de los privilegios y prerrogativas de la ciudad […] del mismo modo y con mayor razón los indios no pueden ser defraudados de sus privilegios […] Por lo cual en la distribución de los oficios y cargos seculares y eclesiásticos no deben considerarse con derecho diverso al de los españoles, inmigrantes y extranjeros.[15]

[15] Fray Alonso de la Vera Cruz, "Después de fray Alonso", en Roberto Heredia (ed.), *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2004.

El humanismo radica en que, en lugar de investigar y explorar la cultura clásica, el centro de estudio son las culturas indígenas de México. Por ello, dice Pedro Henríquez Ureña: "la actividad intelectual de la Nueva España florece con gran vigor en el siglo XVIII dando origen a una abundante y valiosa producción en el campo de la filosofía y la ciencia [...] lo que tiene de nuevo y característico esta producción es su sentido netamente mexicano. Pero esta actividad se desvanece poco a poco en el transcurso de los años y no da sus frutos, sino en el último tercio del siglo".[16]

En resumen, filosofar desde una cultura o nación, determina el eje central de la brújula filosófica en la realidad.

Filosofía de vida, filosofía educativa

Si queremos promover la filosofía mexicana —más que una filosofía territorial—, se debe partir de la reflexión general del acontecer humano y de la situación cultural, promoviendo una actitud crítica de las experiencias vividas. Esta idea se fundamenta en el pensamiento filosófico de Samuel Ramos, Eduardo García o Leopoldo Zea, quienes hicieron de la filosofía mexicana un saber serio y sistemático e, incluso, lo propagaron desde los sentidos institucionales.

Asimismo, dicha idea se basa en los aportes pedagógicos de Carmen Romano y Jorge Fernández en *Filosofía y educación*. Este texto invita a pensar en los analíticos existenciarios —en especial, Heidegger—, que son un *a priori,* y permiten que el ser humano comprenda e interprete el mundo. Estos analíticos son inseparables del ser humano, quien parece traerlos consigo para comprender, interpretar, comunicar y proyectar en el mundo. Así, es una manera de ser, ser para el mundo, ser para la muerte o ser situado, lo que exige que el ser humano se reconozca como ser histórico (a la vez, como un ser en un territorio específico), porque la creatura se encuentra siempre en un contexto (realidad de México) e interpreta desde su propio marco referencial, según su singularidad.

Otro punto toral en Heidegger y que permite conectar con la filosofía mexicana es que el ser humano siempre está envuelto en un círculo hermenéutico (interpretamos, comprendemos, pero siempre desde un prejuicio ya dado). Los prejuicios son parte primordial de su proceso al permitir que el ser humano reflexione y tome la existencia con sus manos. Entonces, se

[16] Raúl Arreola Cortés, *Samuel Ramos. La pasión por la cultura,* Morelia, Universidad Michoacana, apéndices. Cit. por Mario Miranda Pacheco y Norma Delia Durán Amavizca (coords.), *La filosofía mexicana entre dos milenios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2002, p. 36.

tiene que "echar mano" de esos prejuicios —que son inmanentes a todo ser humano, gracias a la historia— para comprender e interpretar el mundo.

Ese interpretar da paso a que se debe estar en un constante cuestionamiento sobre lo que acontece, como es el caso de la educación. Como se menciona en *Filosofía y educación*[17] y citando a los grandes filósofos mexicanos del siglo xx, tenemos que volver a lo fundamental de cada circunstancia, en este caso, a la filosofía como fin de vivir libremente mediante la educación. Así es como se diferencia el preguntar común y el preguntar filosófico, al igual que el qué es educar y qué ser educado. Dichos problemas necesitan llevarse a la reflexión y, desde ahí, buscar alternativas de solución sin desplazar al ser humano de su propia cultura (mexicana).

Al respecto, nuestra condición *a priori* de estar situados en la historia en un contexto determinado crea lo que somos, donde estamos y lo que hacemos (prejuicios, pre-compresiones, entre otros). Hay que tematizar esas condiciones *a priori* y explicar las condiciones históricas que nos acompañan, así como toda la carga de prejuicios que van definiendo y condicionando al ser humano. Por ello, la filosofía de Heidegger, de los filósofos mexicanos del siglo xx y el pensamiento de Carmen Romano y Jorge Fernández, es deconstructiva, pues hay que aclarar, tematizar y explicar todo lo que ocurre en nuestro acontecer. En otras palabras, hay que "desandar lo andado" y aclarar todas las condiciones que nos van ajustando y que, en cierto momento, estancan al ser humano. El caso más específico de ello, es la aceptación de una filosofía americana y mexicana, pues antes de ser colonizados o de que llegara algún extranjero a tierras americanas, la polis ya tenía un pensamiento que había surgido gracias al asombro y a la realidad que les acontecía a los mexicanos, peruanos, entre otros.

Ahora, aplicaré el *a priori* de Heidegger en un contexto particular: el desinterés por enseñar y por defender una filosofía mexicana íntegra, desde un conjunto de valores que implica la moral, la ética, la antropología. Hoy en día, las aulas donde se imparte filosofía o clases de humanidades no apuestan por lo ontológico y político desde el pensamiento mexicano, considerando a las grandes culturas que nos antecedieron y que tenían una cosmovisión amplísima, digna de reflexionar y aplicar en la vida misma. No. Ahora no les interesa el pensar y el ser buenos ciudadanos, en razón de que el mundo capitalizado y liberal ve a la educación y a la filosofía como una mera acción cotidiana obligatoria. Es decir, no hay un sentido fundante en el educador y el alumno, pues todo el sentido de la educación se basa en un pasar por pasar, cumplir porque hay que hacerlo o estudiar por un títu-

[17] Carmen Romano Rodríguez y Jorge Fernández, *Filosofía y Educación. Perspectivas y Propuestas,* Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2011.

lo para tener más que el otro. Se puede decir que esta vivencia prerreflexiva condiciona la mirada de los agentes involucrados (padres, estudiantes y maestros). De modo que, la única manera de ver a la filosofía es sólo como agentes pasivos, ya que quien es nativo de México no es un agente activo desde su realidad o desde su contexto.

Por esa razón, esta lectura nos interpela a volver la mirada al pensamiento primitivo de México, enriqueciéndolo con el desarrollo de la filosofía europea, sin resentimiento alguno porque ésta haya considerado a la filosofía mexicana como una apuesta ignorante y sin reflexión —como si fuera una oveja, y el pensamiento europeo fuera el pastor, el único capaz de guiar a la luz de la razón su andar en la existencia—. Sólo de este modo, la filosofía en México y mexicana podrá tomar más fuerza si empieza a comunicar desde los valores culturales y si en las escuelas se enseña a amar la cultura propia y a no perder el asombro, la reflexión, la crítica y la búsqueda de la verdad. Porque en el caminar de la vida los hombres tomamos decisiones con una finalidad ontológica invisible de humanizarnos y alcanzar ese grado de ser existentes, donde nos sintamos realizados y plenos. Por ello, es preciso que conozcamos las opciones que se nos presentan, porque la condición para elegir siempre es de valor ético, aunque la sociedad actual no lo fomente. Al contrario, se apuesta por una sociedad libertina, individualista e ignorante, donde se masifica al ser humano y no se le toma en cuenta como individuo de una sociedad específica. Por consiguiente, es necesario desandar lo andado e interpretar al *Dasein* (la vida, la realidad mexicana) para después comunicar y expresar. Recordemos que, para Heidegger, el ser es la vida misma, pero particularmente en el sector mexicano, se ahonda en el significado o sentido del mexicano, en la conciencia de la realidad y en el contexto. Así, se podrá comprender sociológica, antropológica y pedagógicamente, no sólo como maestros o alumnos condicionados, que siguen por inercia ciertos comportamientos y actitudes, sino como hombres con conciencia plena que saben que, antes de toda condición cultural, histórica, social, está la existencia.

Es ahí, en la existencia, donde se desarrollan las vivencias, las teorías, los conceptos y el sentido del sentir. Todo esto se encuentra englobado como una unidad que se define como estar, interpretar, comunicar y un reinstalarse en el estar, para que todo hombre sepa "estar en el mundo y en su contexto".

Hay mucho que hacer por la filosofía mexicana; por ejemplo, reorganizar y planificar un proceso integral. Clarificar que la filosofía mexicana, así como la filosofía en general, sí tiene fines útiles en la vida y en la existencia. Sin la filosofía y sin filosofar estamos condenados a transitar el mundo terrenal como en la caverna de Platón: en la ignorancia.

Conclusión

Es necesario recalcar que se entiende como filosofía mexicana la reflexión particular de un mexicano acerca de los acontecimientos y contextos de nuestro país, es decir, de la realidad propia del tiempo y del estar. Esto habla de lo social, de lo histórico, de lo político, de lo religioso y de lo educativo; en pocas palabras, de todo lo cultural y de la realidad que acontece en el ser humano.

La filosofía es el arte de preguntar, de cuestionarse de manera fundamental, de realizar las preguntas correctamente e intentar responderlas mediante razonamientos lógicamente estructurados. Esta disciplina no caduca, porque mantiene viva la inquietud del ser humano por lo desconocido, y por ello, la filosofía es la maestra de cualquier época, circunstancia o necesidades. Por supuesto, los textos dejan claro que el principal fin de su reflexión es la necesidad de inculcar el arte de preguntar y dudar, y también, la necesidad de una limpieza mental sobre lo que ha logrado la globalización. Por ejemplo: "no referirse a los problemas reales del ser humano y de la vida, más allá de lo económico y 'práctico', privilegiar un solo sector o aspecto de la cultura, el de la producción de bienes materiales —donde se le da mayor importancia al tener que al ser—, y por último, tender hacia la dominación y ejercicio del poder económico y político, fomentando una meritocracia incluso deshonesta y desleal", en términos de Erich Fromm.[18] Esto es lo que busca limpiar y desechar la filosofía mexicana, ya que los problemas se desarrollan en Europa, aunque, por supuesto, en México también existen dichas problemáticas en razón de la colonización.

Como tal, los textos no se cierran a una sola idea, sino que siempre están abiertos al diálogo y a la reflexión, considerando varias corrientes y autores, como José Vasconcelos, Antonio Caso, Mauricio Beuchot, Alejandro Tomasini-Bassols, Leopoldo Zea, Bartolomé de las Casas, entre otros.

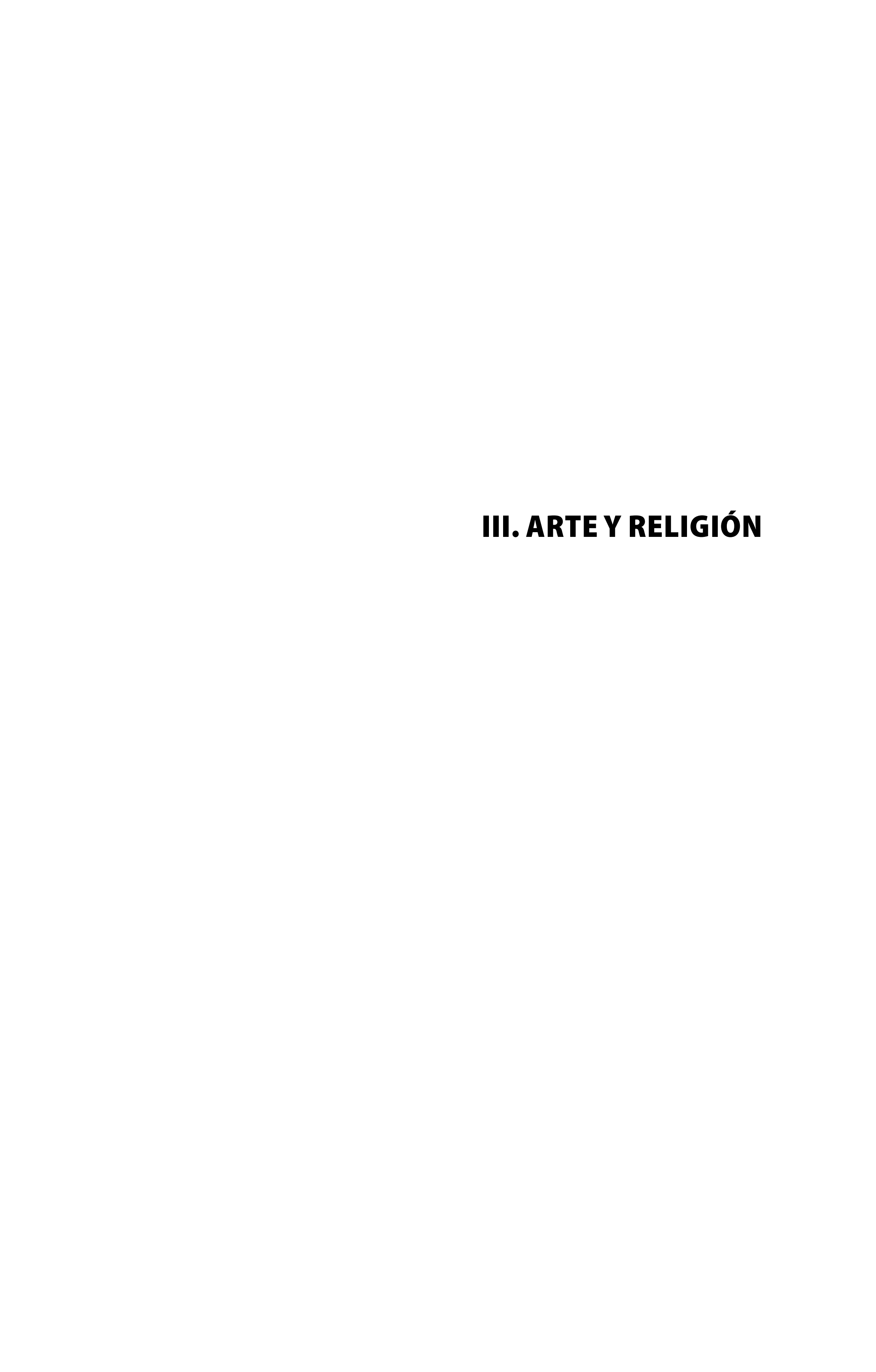
Hasta este punto del texto se ha hablado de la filosofía mexicana universal como *Dasein* o proyecto siempre abierto a una realización, donde se persigue un modelo de hombre que no es, pero que debe ser, así que nos lo imaginamos con ciertas cualidades o valores que deseamos que tenga. Con ello, nos estamos moviendo en el terreno axiológico y ético, por lo que es necesario que se establezcan el tipo de valores de ciertas filosofías. En especial, la mexicana, como ya hemos mencionado y las premisas axiológicas que las fundamentan, las cuales deben ser coherentes con los supuestos antropológicos y gnoseológicos ya enunciados.

[18] *Cfr. idem.*

Para terminar esta caracterización de la filosofía mexicana, me referiré a su desarrollo en nuestro país. Los valores tienen un carácter social; se postulan, asumen y se promueven o enseñan a partir de los contextos histórico-socioculturales. Este proceso de carácter eminentemente dialéctico se relaciona de manera directa con la formación humana y la educación. Lo que caracteriza a las culturas y a los tipos de seres humanos que forman son los valores que se postulan, reafirman y promueven.

La justicia, la tolerancia, el respeto y los derechos humanos, en general, pueden considerarse valores universales, que deben enseñarse y, sobre todo, ser practicados en los procesos educativos, teniendo a la educación como una rama universal. No basta plasmarlos en documentos institucionales como en las constituciones políticas (art. 3.º de la Constitución Mexicana). Deben incluirse en los currículos escolares como parte de la "filosofía educativa" o de los reglamentos de las escuelas.

Consideramos que lo esencial debe ubicarse en la enseñanza, en la praxis y en el ejercicio por parte de los diversos actores sociales. Por ello, propongo que la formación de valores en el aula debe partir del sujeto concreto, para filosofar desde su realidad y llegar a una acción concreta que tenga un compromiso ético. Es así como se empieza a forjar una identidad propia del territorio.



III. ARTE Y RELIGIÓN

RELIGIOSIDAD POPULAR Y MÚSICA. LAS CUENTAS RITUALES EN LA MÚSICA Y DANZA DE ARPA EN LA FIESTA DE LA SANTA CRUZ, ENTRE LOS TEENEK DE AQUISMÓN, SAN LUIS POTOSÍ

César Hernández Azuara *

Resumen Este artículo se basa en el trabajo etnográfico realizado en el municipio de Aquismón, en las comunidades de Tampate centro, Tancuime y el Aguacate, en la región teenek de la Huasteca potosina. Analiza los rituales agrarios celebrados en las cuevas, depósitos de agua y manantiales, en relación con el ciclo del maíz y la utilización de ello en la música de sus danzas de arpa. Explora el significado de las cuevas de acuerdo con los especialistas rituales, haciendo hincapié en las cuentas rituales de la ofrenda musical etérica, por medio de las danzas tzacamson y pulikson, así como de la ofrenda alimenticia. El texto destaca el papel de la música y la danza en relación con las cuentas rituales y el tiempo en su mundo natural, como parte central de la cosmovisión teenek.

Abstract This article is based on ethnographic work done in the municipality of Aquismón, in the communities of Tampate Centro, Tancuime and El Aguacate, in the Teenek region of The Huasteca Potosina. It analyzes the agrarian rituals celebrated in the caves, water reservoirs and springs, in relation to the cycle of corn and the use in it of the music of its harp dances. He explores the meaning of the caves according to ritual specialists, emphasizing the ritual accounts of the etheric musical offering, by means of tzacamson and pulikson dances, as well as the food offering. The text highlights the role of music and dance in relation to ritual accounts and time in their natural world, as a central part of the teenek worldview.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Palabras clave
Religión, teenek, religiosidad popular, músca sacra, danza sacra

Keywords
Religion, teenek, indians, popular religiousness, sacred music, sacred dancing

---

Este artículo se basa en el trabajo etnográfico rea-lizado en el municipio de Aquismón, en las co-munidades de Tampate centro, Tancuime y el Aguacate, Huasteca potosina, de 2004 a 2006. Abordaré, primordialmente, los rituales celebrados en cuevas, como los ritos agrícolas propiciatorios antes de comenzar el ciclo agrícola, celebrados en el mes de mayo y los ritos de consagración de músicos, danzantes e instrumentos musicales realizados en cuevas o sitios cársticos.

Analizaré aquí el ceremonial propiciatorio teenek, que se lleva a cabo el 3 de mayo y se acompañan con la música de sus danzas de arpa, en una serie de ofrendas relacionadas con el ciclo agrícola de temporal. Dichas expresiones rituales son manifestaciones locales de una tradición más amplia.

Las tradiciones religiosas mesoamericanas que aún perduran en la región de la Huasteca potosina son muy importantes dentro de las comunidades indígenas. Todo ese conjunto cultural nos permite profundizar sobre ellas. Allí se vinculan los ritos agrícolas con la concepción propia de su mundo natural y el rol que juega el culto a los muertos en el manejo de las fuerzas productivas y reproductivas.[1] Dentro de las ofrendas, las cuentas rituales son fundamentales en sus peticiones. Estas actividades rituales hacen que las comunidades indígenas teenek reproduzcan culturalmente sus valores y su organización social, transmitiendo las ideas centrales de su cosmovisión.

Paisaje ritual. Las cuevas, las montañas y los espejos de agua

Los principales accidentes cársticos de la zona de la Huasteca potosina se ubican en un corredor de montañas, que proceden del cretácico superior[2] y

---

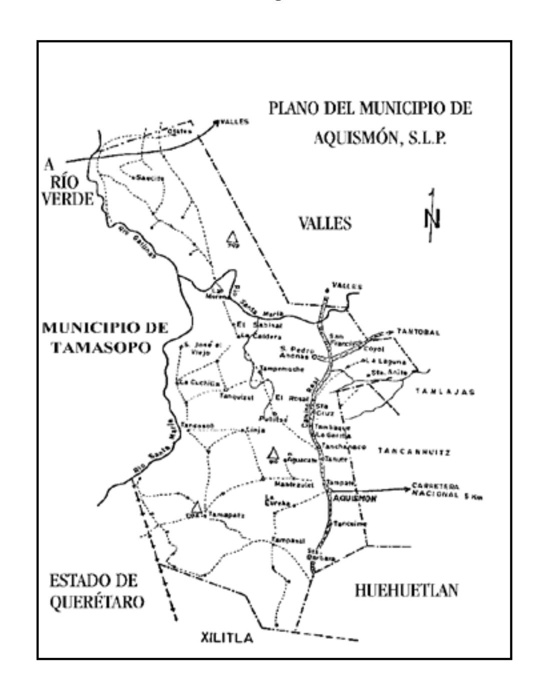
[1] Catharine Good Eshelman, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001a, pp. 239-298.

[2] Federico Bonet, *Cuevas de la Sierra Madre Oriental en la región de Xilitla*, México,

donde se llevan a cabo estos ritos ancestrales agrarios y curativos de los indígenas teenek (mapa 1).

Algunas cuevas son famosos sitios de peregrinación, otras sólo son utilizadas por la gente local. Los sitios más sagrados son aquellos en los cuales nacen ríos poderosos y manantiales, de donde se surten del preciado líquido para beber. Para Good,[3] la estructura de las fallas "representan la inversión de los cerros y el ombligo del mundo". Se requiere de una profunda visión para interpretar la cosmovisión teenek en los ceremoniales realizados en estos sitios y la idea que ellos tienen sobre el paisaje ritual en que se desarrollan, al igual que su simbolismo agrario, presente en las danzas que acompañan los rituales.

En el México antiguo, los cerros, las cumbres de algunas montañas, así como las cuevas y ojos de agua, fueron considerados vías de comunicación o de unión entre los diferentes niveles que componían el cosmos entre los habitantes de Mesoamérica. Aún hoy, es posible encontrar esas antiguas creencias entre los descendientes indígenas actuales de nuestro territorio.



Mapa 1. Plano del municipio de Aquismón.
FUENTE: Ferrer Argote, 1983: 1-13 vuelta.

Universidad Nacional Autónoma de México, 1953.

[3] C. Good Eshelman, *op. cit.*, p. 375.

Ellos llevan a cabo ceremonias *sui generis,* donde se plasman estas arcaicas creencias que son recreadas en diversos sitios, como cuevas, pozos y ojos de agua, así como el culto a los astros del firmamento y las cumbres prominentes de algunas montañas de la región. Aquí abordaremos los ritos propiciatorios agrícolas en cuevas realizados a principios del ciclo agrícola.

Ritos agrícolas propiciatorios

Los rituales agrícolas propiciatorios teenek, que se realizan el 3 de mayo y que se acompañan con la música de sus danzas de arpa en una serie de ofrendas relacionadas del ciclo agrícola de temporal, son expresiones rituales de manifestaciones locales de una tradición más amplia. Asimismo, constituyen formas dinámicas de una cultura milenaria y de un sustrato mesoamericano muy antiguo, aún vigente.

Se llevan a efecto rituales propiciatorios (3 de mayo) para atraer la lluvia y que el preciado líquido no falte a lo largo de todo el ciclo agrícola. Dichos rituales se realizan en cerros, cuevas o depósitos de agua. Entre las cuevas están la de Bocomiin, la del agua, la de la Ventana, la de la Fertilidad.



Foto 1. Las cuevas como lugares de adoración a las deidades en los rituales.
Autor: César Hernández Azuara.

La danza tiene un rol muy importante en estas ceremonias y en la ofrenda musical y dancística. Se ruega a Muxilan o Manlaab para que envíen la lluvia y ayude a la germinación de las semillas. Asimismo, se pide a la madre tierra que haga brotar las nuevas plantas. Se pide al Trueno Mayor Manlaab para que no envíe los vientos del norte —son muy perjudiciales— con el fin de proteger a la milpa y que estos vientos huracanados no quiebren las cañas de maíz. También piden que los dueños de la milpa no sean presas de las envidias que acarrea este viento nefasto del norte o enfermen a causa de un mal aire.

En esta época del año, el agua escasea en la región, por lo que es necesario realizar algunos rituales propiciatorios para pedir a las deidades de las cuevas y cerros su benevolencia para que el agua llegue pronto y, con ello, iniciar la siembra de los granos de maíz. Estos rituales propiciatorios se verifican en las cuevas y depósitos de agua potable en toda la región del municipio de Aquismón, así como en las norias y manantiales. El agua que provee al municipio proviene de la cueva del agua que bombea a un gran depósito para su redistribución. El abastecimiento del agua se hace para varias comunidades del municipio. La bomba del agua es un motor eléctrico sumergible que se usa en esa cueva. Enclavada en las estribaciones de la sierra en dicho municipio de Aquismón, se llega a la cueva del agua por un camino de terracería que conduce a la comunidad del Aguacate. De ahí, se toma otra camioneta para la cueva del agua, situada en la comunidad de Tampemoche. Se llega primero a la comunidad del Aguacate en caballo o camiones de redila o camionetas, y luego se toma camino en caballo o camión de redilas para llegar a la cueva.

Fiesta del 3 de mayo o Fiesta de la Santa Cruz. Es, quizás, una de las más significativas. La realización de esta fiesta por parte de los indígenas es con el fin de solicitar a las deidades que moran en las cuevas "que no falte el agua para la milpa". Esta fecha marca el fin de la temporada de secas y el inicio de las lluvias, tan necesarias para sembrar la milpa de temporal y sus cultivos asociados, el chile, el frijol, la calabaza. Este ritual se realiza en una cueva de donde extraen el agua para el pueblo cabecera y sus comunidades.

La cueva está localizada, como ya mencionamos, en un lugar perteneciente a la comunidad de Tampemoche; para ello, se atraviesa un paraje, donde se pueden ver los tubos (vienen de la cueva) que transportan el agua con dirección a un recipiente colocado en un sitio alto, más accesible y más cerca de la comunidad del Aguacate. Para llegar a este sitio, atravesamos varios potreros y terrenos con bastante vegetación y árboles añosos. Al caminar hacia él, se escucha el canto de aves canoras, clarines, calandrias y primaveras. Se logran avistar en el camino, mientras se interna uno o dos nidos de calandrias sobre los cables de electricidad que sostienen torres de metal.

Estos cables alimentan con energía eléctrica a la bomba de agua sumergible, que extrae el agua hasta el tinaco hecho de piedra, en un lugar alto, desde donde se distribuye por gravedad al poblado y comunidades.

Descripción del ritual y la cuenta de la ofrenda. Al llegar a esta cueva, los indígenas teenek han elaborado un altar con palos sobre el concreto que sostiene los tubos para el agua; ostenta un vistoso arco adornado con palmillas y flores rojas de bugambilias. Abajo del arco y sobre el altar, se ha instalado la efigie de san Rafael, el señor del agua. Al pie del altar se ha puesto la colorida ofrenda alimenticia o tepoxtalaab. Entre los alimentos ofrendados que podemos identificar están cuatro bolimes grandes, mole, atole, pan, aguardiente, café, atole, refrescos, tabaco, copal y ceras encendidas.

El especialista ritual (kowloome) es el señor Juan Martínez Tomasa, médico tradicional y curandero. Todos los asistentes oran en teenek y el ritualista bendice el altar y la imagen colocada en este sitio bendiciendo los cuatro puntos cardinales. Esto se lleva a cabo con el sahumador, echándole pequeños puños de copal contados que se vierten en el sahumerio y rezando en voz alta en teenek. La oración está dedicada a los Manlaabs de cada punto cardinal. La actividad ritual, en esa fecha, está destinada a pedir a las deidades que no falte el agua en el ciclo agrícola que se avecina, pedir el bienestar y la salud de la familia; así como por la abundancia generada por la fertilidad de la tierra al llegar los seres húmedos de la naturaleza.



Foto 2. Especialista ritual, Juan Martínez Tomasa.
Autor: César Hernández Azuara.

Toda la ofrenda y el ritual siguen un orden y una cuenta establecida por la tradición cultural, comenzando por el oriente y siguiendo en un sentido levógiro; es decir en el sentido contrario de las manecillas del reloj: este, norte, poniente y termina con el sur. Dicho evento cósmico descrito en el ritual es la representación celestial mesoamericana. Para concluir, se sirve café y se consume entre los asistentes al ritual, los bolimes, el pan, los refrescos y cervezas hasta comer toda la ofrenda. Entre el tepoxtolaab (ofrenda etérica ofrecida) se encuentra el incienso y la música chiquita de la danza tzacamson del aguacate, de los señores José Atanasio Isidro (arpisto) y del rabelero Cenobio Martínez González, quienes tocan la música chiquita al comenzar el ritual, interpretando el *khidel* de entrada (de nueve sones) saludando a la imagen colocada en el altar, en la entrada de la cueva del agua. Posteriormente, se interpreta el *kidhel* de doce sones (dedicados a los meses del año) y luego el *kidhel* de los difuntos o siete sones, que es la ofrenda para los difuntos[4] y son interpretados por la danza para que los danzantes bailen frente al altar.



Foto 3. La danza tzacamson en el depósito de agua.
Autor: César Hernández Azuara.

[4] En todos los rituales, el culto a los difuntos es obligado, ya que ellos son los intercesores con las deidades.

Más abajo, dentro de la cueva, se ha instalado otro altar y arco en miniatura con doce flores blancas y una ofrenda chiquita muy *sui generis* que, a continuación, detallo: se colocan sobre el piso cuatro hojas de papatla (en teenek, *dhulup*. *Heliconia schiedeana*), las cuales contienen cuatro tamales de bolita de masa, con pedazos de hígado de gallo, que parecen ojos. Cada papatla tiene un número exacto de tamales. Están dedicadas a los puntos cardinales: las doce rosas blancas envueltas que suman doce hojas de naranjo. Tiene relación este número con el oriente, según nuestro informante, así como el número de puños de copal vertidos en el sahumador cuando la oración va dirigida al oriente. En el sur, le corresponde el número 9; al oriente, le corresponde el número 8, y al norte, el número 7. Este número, así como sus múltiplos, es de los muertos.



Foto 4. Ofrenda miniatura para las deidades cársticas.
Autor: César Hernández Azuara.

Asimismo, se colocan doce ramilletes de flores blancas naturales en miniatura envueltas en hojas de naranjo, así como doce porciones de bolim en platos miniatura, con pedacitos de tortillas de maíz. También, un plato grande con bolim y a los lados se dos velas encendidas y dos vasos desechables, uno con agua y otro con atole. El atole representa, según nuestro informante, la nube que sale de la cueva y que es generada por el agua de la caverna. Esta cueva es una especie de bodega donde nace el agua que sale para formar una nube en forma de vaho o vapor de agua hacia el exterior.

Así, dichos rituales indígenas y sus ofrendas vinculan el mundo terrestre con el mundo celeste y con el inframundo cárstico. De esta manera, la sofisticada ofrenda miniaturizada en el interior de esta cueva y otra más, colocada en la entrada principal de la cueva, representan y van dirigidas a Dhipaak y a los seres húmedos que moran en el sitio.

La ofrenda es el pago que se hace a la tierra, que llaman ellos *Bocomiin*, por los favores recibidos. Este espíritu vegetal invocado que proviene de las cuevas, el mundo de la riqueza, es una especie de espíritu energético y fértil que provoca en la semilla la germinación, el crecimiento y la multiplicación.

En la entrada a la cueva se coloca un arco grande con doce ramilletes de flores rojas (bugambilias), palmilla y un altar. Ahí se coloca la ofrenda alimenticia, y al fondo y sostenido por un travesaño de madera, se sitúa la imagen de san Rafael, el dueño del agua en el catolicismo. Don Isidro Serafín Francisca, arpisto de la danza tzacamson de Tampate, refiere respecto de la figura de este santo católico: "Dentro de la liturgia católica, san Miguel Arcángel es el señor que riega todo en la tierra, él es el mero *patrón del Centro o punto cardinal central*, que es el mero centro del agua. Es el Santo Patrón que maneja todo y tiene sus subordinados como san Rafael y san Gabriel. *San Rafael es el santo patrón del agua* y *San Gabriel el patrón de todo el viento.* Se debe de hablar en el ritual y pedirles a ellos todo lo que se requiera para la buena cosecha".[5]

El lugar que corresponde a San Miguel, dentro de la cardinalidad teenek, es el centro o quinto punto cardinal. En todo ritual se condensa un pensamiento mesoamericano heredado, que posee un marcado sincretismo con el pensamiento católico y nos hace penetrar al mundo de las antiguas divinidades prehispánicas de las cuevas y los cinco puntos cardinales vinculados con las divinidades que gobiernan la madre tierra y los santos católicos. Estas deidades son representadas por Muxi, Pulik Manlaab, *Bocomiin*, Pulik Paylon y Pulik Uxcuelaab y otros desdoblamientos de los dioses autóctonos, así como a los muertos.

López Austin subraya la importancia de las cuevas, los cerros y los montes como depósitos de agua en la religión mesoamericana. Sobre ellos subraya la importancia de estos lugares, ya que "fueron *personalizados como dioses* estrechamente vinculados con las lluvias, pero también con la enfermedad y la muerte. De ellos emanaban tanto el indispensable líquido, como las malas influencias en forma de enfermedades, accidentes y meteoros acuosos dañinos a las cosechas".[6] Estos dioses personalizados eran

[5] Testimonio de don Isidro Serafín Francisca, arpisto de la danza tzacamson.

[6] Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología,* I, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 64.

dueños de la "montaña arquetípica", del bosque, de las cuevas, así como de las plantas domésticas que nutrían al hombre.

Así encontramos que los teenek consideran a Muxi como la deidad suprema: del trueno, del mar, de la lluvia, del relámpago, del rayo y de la vegetación y aun de los animales.[7] Sujetos a Muxi, se encuentran los truenos menores que moran en los puntos cardinales restantes de la jícara celeste y que son los encargados de particulares meteoros que ocurren en la tierra. De ellos emanan las distintas precipitaciones y vientos, benéficos y maléficos a los cuales hay que rendirles tributo mediante la ofrenda, alimenticia, floral, líquida y etérea (copal, sabores, la música de arpa).

Los números en los rituales son muy importantes para las asociaciones armadas, por los ritualistas teenek (número de tamales de bolita, de flores, los cuatro puntos cardinales, número de sones). Todo esto constituye un sistema de representaciones simbólicas del universo teenek, que se plasma en el tepoxtalaab u ofrenda ritual alimenticia, musical o etérica. Para ello, se usan ciertos números en cada ofrenda floral y en los sones interpretados por las danzas de arpa y su música. De igual manera, se hace uso del copal contado en paquetes que se vierten en pequeños puños sobre el sahumador. Estos paquetes de copal blanco se utilizan en diferentes porciones numéricas en cada punto cardinal cuando se bendice y se hace oración en cada uno de ellos. A cada punto cardinal le corresponde cierto número de puños de copal molido que se vierte sobre el sahumador: doce puños al oriente (dedicados al sol), siete puños al norte (dedicados a los difuntos), ocho puños al poniente y nueve puños al sur (dedicados a la deidad de la tierra).

Además, se colocan las siguientes ofrendas en un altar y arco en miniatura. Se adorna el arco en miniatura con doce ramos de rosas blancas y hojas de palmilla. Cada ramo contiene cinco rosas blancas. El número de flores en cada punto cardinal también se debería colocar en el altar, pero como son un gran número, que representa un gran costo económico, sólo se colocan las primeras (ramos de flores) representativas.

En el altar del interior de la cueva, en el arco, se colocan cuatro tamales de bolita cocidos en hoja de papatla; cada uno contiene determinado número de tamalitos de bolita con un minúsculo pedazo de hígado de gallo. De los dos tamales de bolita de la izquierda, el primero tiene 49 microtamales de bolita, y de los dos restantes, el primero de la derecha contiene 81 microtamales de bolita en la papatla. Es decir, el tamal contiene nueve hileras de nueve, separadas en cuatro y cinco hileras. El segundo contiene un

[7] Anath Ariel de Vidas, "El espacio de la memoria entre los huastecos veracruzanos", en María Odil, Marion (coord.), *Antropología simbólica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1995, pp. 135-139.

número mayor de tamales de bolita, igual al primero de la derecha; contiene, en total, 72 tamalitos de bolita, doce columnas (seis en cada sección de la papatla) y doce filas (seis filas en cada sección de la hoja) en cada sección de la hoja de papatla; sumando un total de 144.

Se colocan, además, doce platos con bolim y tortillas en un plato grande con bolim y pollo. Asimismo, se colocan dos vasos uno con agua y otro con atole. En los extremos arden dos velas de cera. Esta ofrenda no se consume entre los asistentes y todo se queda en el interior de la cueva.

Generalmente, los números empleados en las ceremonias ritualistas son el 3, 4, 5, 7, 9, 8, 12, 13, 18, los cuales están dedicados a las deidades de los cuatro rumbos y su centro y a sus elementos (viento, aire, lluvia, relámpagos, truenos). La numerología empleada y plasmada en la ofrenda del altar y arco pequeños dentro de la cueva va dirigida a las deidades del agua, del viento; a los truenos de los cuatro rumbos y su centro; a Dhipaak y a los difuntos.

El número 12 refiere a los 12 meses del año y al punto cardinal del oriente; el 9, al número de los sones interpretados en la primera fase del saludo a las imágenes del altar y al punto cardinal del sur. Asimismo, este número hace referencia a la gestación del hombre como especie. El 8 corresponde al poniente y es el número de meses de la gestación de la mujer, según el médico tradicional don Miguel Ángel Calixto Pazarón, así como al infinito o al cosmos que se representa en las ofrendas y la música de sus danzas de arpa. Este informante habla sobre la simbología de los números y los colores en los rituales en las ofrendas o *tepoxtalaab*:

> Los números son aquellos que tienen en sí un poder y una relación con ciertos fenómenos naturales y que empleamos en nuestros rituales y las ofrendas. Por ejemplo, el número cuatro designa a las estaciones del año, los puntos cardinales; el cinco denota a los puntos cardinales con su centro. El siete designa los colores del arcoíris, los siete sacramentos, las siete pléyades, las siete potencias y los siete pecados capitales, así como los siete días de la semana. Es el número de los muertos. De los siete colores del arcoíris, sólo podemos ver esos colores que forman el color blanco; el color inmaculado, ése no se ve. El color blanco es el color de la resurrección. Vemos el azul o el color comba celeste; el anaranjado o color oro rubí; el verde representa el rayo de la curación, es el trabajo del poder; el morado es el color de la nobleza, es el rayo de la banda piadosa; el rosa es el color o el rayo del amor, el color del Espíritu Santo.
>
> Nosotros los huastecos somos descendientes de las doce tribus que se esparcieron por el mundo en tiempos de Jesús el Cristo. Fueron nuestros ancestros los primeros que llegaron a estas tierras a poblarlas. En la ceremonia del despertar de Zipac y cuando se hace el ritual para que no falte el agua el 3 mayo, se ponen en el altar 12 platitos con comida, que representan los 12

meses del año, para que vaya bien la empresa agrícola todos los meses del año. Se pide a los dioses de las cuevas para que no falte el agua; también, ésta es la ofrenda para la tierra y para cada uno de los meses que componen el año y no falte el agua. La ofrenda se sirve en platos pequeños porque es para Zipac el espíritu del maíz que pronto estará en la milpa.

La ofrenda consiste en pequeños trozos de bolim o de pequeños trozos de tortillas; se ofrenda, de igual manera, dulces, atole, tortillitas, vasos chicos de refresco, agua, un guajito, entre otros. Cuando se ofrenda para las ánimas o los muertos, se sirve en platos grandes o chicos la comida en el altar, esto ocurre en todos los rituales, como el de la bendición de una casa o cualquier otro. Se ofrecen como ofrendas 49 tamales en siete platos; es decir, siete tamales en cada uno de los platos, que son para los difuntos. Este número es el número de las ánimas o los muertos. Cuando se ofrecen 81 tamales, la ofrenda va dirigida al viento. Siete es el número de Dios; nueve es el número de Jesús, el Cristo; el 13 es el número de los muertos, al igual que el 49, ya que este último es un múltiplo del primero. También, el 13 es el número de la suerte para las personas.

El 8 es el número de la gestación de la mujer, ya que, generalmente, la niña nace a los ocho meses y días. Es muy raro encontrar niñas que hayan nacido en el mes número nueve de embarazo. El hombre nace, como regla general, a los nueve meses, con cinco o seis días después. Se tiene el conocimiento de que, el primer niño varón que nace de una pareja en matrimonio, nace con un *don* o con poderes especiales, ya que es escogido por Dios. Tal vez se dedique a curandero o a tener poderes fuera de lo normal respecto de los demás seres humanos. Esos poderes son algo divino. Es algo que está muy cerca de Dios. Esta persona que nace con dichas características tiene mucha seguridad en sí misma y, tal vez, se dedique a curar o a ser músico ritual. Las semillas del maíz se siembran en los meses de mayo o junio, cuando ya han caído las primeras lluvias, por las plegarias de los rituales hechos desde mayo en cuevas y cerros o manantiales. Para julio, la planta ya germinó y creció, ya no necesitará mucha agua, pero sí cuidados.[8]

Como se pueden observar, las ofrendas en el interior de la cueva van dirigidas al espíritu del maíz Zipac o Dhipaak (por ser una ofrenda pequeña) y a las deidades de las cuevas o seres fríos del agua[9] y sus elementos; así como a los puntos cardinales del oriente (donde mora Muxi, señor del

[8] Testimonio de Miguel Ángel Calixto Pazarón, médico tradicional.

[9] *Muxi* se manifiesta con la lluvia y demás fenómenos atmosféricos, como el viento, el trueno y los relámpagos. Su ubicación en el cielo es al oriente o principio del universo teenek y es el asiento del Trueno Mayor. Las lluvias asociadas a este punto cardinal traen abundancia, fertilidad y salud. A. Ariel de Vidas, *op. cit.,* p. 141.

trueno y deidad suprema teenek) y a los difuntos (que ayudan a los teenek en la empresa agrícola al interceder por ellos con los santos).

La ofrenda en el exterior de la cueva. En la entrada de la cueva se coloca un gran arco y su altar. La imagen de san Rafael se coloca sobre un mantel, sostenida con un travesaño en los extremos del arco. El altar se construye con un arco adornado con palmilla y doce flores de bugambilia color lila y una cama de varas de otate y wilis. Sobre esta cama de palos o wilis u otates se colocan varias hojas de papatla, quedando, de esta forma, armado el altar improvisado. En él se ponen las ofrendas: ocho bolimes grandes, aguardiente, atole, refrescos, pan, galletas, salsa. A un lado del altar, la danza de tzacamson interpreta la música ritual con sus sones que bailan los danzantes. El esquema musical de la danza en los rituales se explica más adelante. Toda la ofrenda alimenticia se comerá entre los asistentes al ritual.

La ofrenda en el depósito del agua. Para cerrar con la serie de rituales dedicadas a despertar a los seres fríos y el despertar de Dhipaak en las matitas del maíz que se sembrarán, se realiza un ritual en el depósito de agua, donde se distribuye a las comunidades del municipio de Aquismón.



Foto 5. La ofrenda en la entrada de la cueva del Agua.
Autor: César Hernández Azuara.

El ritual consiste en la bendición del preciado líquido en los cuatro puntos cardinales del depósito. Se hacen oraciones en teenek, se sahúma a cada punto cardinal con los paquetes de copal que le corresponden y se coloca una gran ofrenda alimenticia, floral y líquida. Se interpretan los sones marcados, según el orden del ritual para cada khidel musical en el altar levantado, y los danzantes bailan al ritmo de la música de la danza tzacamson. Esta danza es propicia para el despertar de Dhipak y los seres fríos en las próximas lluvias del ciclo agrícola. Dichas asociaciones son muy importantes en la cosmovisión teenek.



Foto 6. Ofrenda en el depósito de agua, 3 de mayo.
Autor: César Hernández Azuara.

En la imagen del arco miniatura dentro de la cueva se logra observar la ofrenda alimenticia, los doce platos con mole y rebanadas de tamales de pura masa en cada plato. Se sirven, de igual forma, doce platos con agua o refresco. Además, se contratan los servicios de un sacerdote para que realice una misa solemne en el sitio. Como parte final del ritual, todos comparten la comida preparada que fue colocada en el altar improvisado. Las danzantes bailan en rueda, mientras que los varones lo hacen en dos filas, siguiendo al capitán que porta la vara de mando; todos siguiendo los kidheles de los sones interpretados por el dueto de la danza tzacamson. La interpretación de la danza tzacamson en esta etapa del ciclo agrícola es muy representativa. La danza pequeña representa el despertar del dios Dhipaak al llegar

las primeras lluvias, que pondrán activo al espíritu del maíz en las plantas sembradas para que crezca, se desarrolle y produzca el fruto; pero antes de eso, se debe dotar de espíritu o de alma a la milpa, enterrando el corazón de un gallo en el centro de la milpa y realizando varias ofrendas alimenticias, como varios bolimes, aguardiente, flores, incienso, frutas y la música de la danza chiquita o danza tzacamson. Todo esto sucede alrededor de un arco altar elaborado exprofeso para esa ceremonia ritual.

La ofrenda musical contada

En general, las danzas en su tarea musical y como parte de la ofrenda a las deidades, recrean en su desarrollo el esquema del ritual que se hace en las ceremonias agrícolas a lo largo del año; es decir, se plasma la vida y el trabajo agrícola, desde la siembra, hasta la cosecha del maíz. También se esquematiza en la ofrenda y en la música de las danzas, el cosmos. Así, se ejecutan los sones que se esquematizan en los pasos musicales de los danzantes en los rituales o esquema de los cuatro puntos:

1. Los sones de llegada o entrada.[10]
2. Sones de medianoche.
3. Sones de madrugada.
4. Sones del amanecer.

Para iniciar, se tocan los sones (cinco sones) para saludar a los puntos cardinales; luego, el saludo a las imágenes del altar (nueve sones) y los instrumentos musicales. Después, se toca el kidhel de doce sones (hasta 18 sones) para los doce ángeles o pulikpaylomlab o meses del año o 18 sones para los meses antiguos prehispánicos. Posteriormente, el khidel de los difuntos (siete sones). El khidhel de la ofrenda para compartirla son los sones de la fertilidad de la mujer.

En las celebraciones y rituales al maíz se interpretan diversos sones en cada una de las cuatro etapas en que se dividen los rituales. Cada uno de ellos acompaña un momento particular ritual. En esos momentos, los números 4, 5, 7, 8, 9, 12, 13 y 18 son números que poseen un amplio sentido metafórico, que refleja la cosmovisión teenek. Así, los números 4 y 5 están

[10] Se comienzan con un kidhel del *saludo a las imágenes,* que es un conjunto de 12 sones. Éste es el saludo a la madre tierra y al sol; luego sigue el kidhel a los difuntos, que son siete sones, entre los que destacan: el son del alimento sagrado, el son del muerto, el son del zopilote, la colmena, el incienso, la alegría, entre otros; después vienen los demás kidheles especiales.

vinculados con los rumbos del universo y los cinco puntos cardinales, incluyendo al centro. El número siete y sus múltiplos, son de las ánimas y los muertos. Los muertos siempre están presentes en todos los rituales teenek. El 81 es el número dedicado al viento.

El nueve es para dedicar el khidel de nueve sones para saludar a las imágenes del altar, que tienen relación con las deidades autóctonas de la fertilidad (Bocomiin). Estos sones no tienen nombre. El número 13 es, también, el número de los difuntos. Los demás números, como el 18, tiene relación con la reproducción y, antiguamente, se refería al número de los meses del calendario ritual maya y mexica.

El kidhel de los siete sones está dedicado a los difuntos. Aquí los danzantes comienzan a bailarlos. Incluso, las ofrendas de comida que se ofrecen lo hacen en siete platos, que dan un total de 49 tamales ofrecidos a los difuntos. Cuando se ofrecen 81 tamales de ofrenda, ésta va dirigida al viento, al Pulik Man. En lo musical, la ofrenda se ofrece en paquetes musicales llamados khideles: unos dedicados para los puntos cardinales y sus deidades, otros para las mujeres y para los hombres y los instrumentos musicales. Este mismo número de sones se ofrecen a las mazorcas blancas y seis para las mazorcas amarillas.

Como hemos visto, al principio de la ceremonia o ritual se interpreta el son de la entrada; luego, el saludo a las imágenes; posteriormente, se sigue con el son del incienso. El son sirve para sahumar a las imágenes del altar. Luego, se interpreta el son de la mesa, cuando ya está lista la ofrenda para compartirse con los presentes en el ritual. En ese instante, ya está lista la mesa para comer. Después, se toca el son del ofertorio, en el que se ofrece la comida a las deidades del cielo. Por último, se interpreta el ofrecimiento, para compartir la ofrenda con los presentes y terminar con el son de las gracias.

Toda la estructura musical de los rituales nos muestra una relación directa con la estructura sonora, así como el nombre de algunos de los sones interpretados. Toda la significación musical se construye en los momentos y en el esquema de los cuatro puntos que desarrollan las danzas de arpa. Las estructuras musicales a las que hacen referencia dependen de la acción ritual de los cuatro puntos del esquema. Así tenemos, por ejemplo, el saludo a las imágenes, sones de medianoche, sones de la madrugada, sones del amanecer. Las acciones, los gestos y las conductas de igual forma se registran en el esquema: el saludo, pedir permiso, la rueda, las gracias. Las advocaciones a los nombres del maíz en sus diversas etapas de crecimiento: el niño Dhipaak, el jilotito, la semilla, el alimento sagrado, el abuelo, entre otros.

A lo largo del año, la música de arpa tiene una relación muy estrecha con el desarrollo de los rituales agrícolas dedicados al maíz. Sus significaciones forman una inmensa constelación de signos y símbolos que configuran

un riguroso universo alegórico de su cosmovisión. Durante los rituales se lleva a cabo una transposición del campo de la cosmogonía teenek al campo de la música de arpa, que podemos explicar como una expresión acústica de dicha cosmovisión, donde el maíz se representa con la sonoridad y simbolismo de ambas danzas: La danza tzacamson hace referencia al niño maíz, al maíz jilote, y la danza pulikson al maíz maduro o a la mazorca madura. A dicha etapa de crecimiento del fruto de esta gramínea, se le representa en la música de arpa grande con la danza de cascabel o danza pulikson. Es decir, la mazorca madura es la representación musical que hace la danza pulikson, así como el jilote, con sus etapas anteriores, está representado musicalmente con la danza tzacamson. La etapa de la mazorca tierna es una etapa de transición del fruto de la planta del maíz. El fruto no está ni maduro ni muy tierno. En esa etapa, la danza tzacamson y la danza pulikson pueden tocar indistintamente en este ritual llamado kwetontalaab.

Las danzas, en su tarea musical y como parte de la ofrenda a las deidades, recrean en su desarrollo el esquema del ritual antes descrito de los cuatro puntos, que se hace en las ceremonias agrícolas a lo largo del año, realizado en cuevas, campos de cultivo, capillas y el hogar. Esto quiere decir que, con la música de sus dos danzas agrícolas (tzacamson y pulikson), se plasma la vida y el trabajo agrícola del hombre; desde la siembra, hasta la cosecha del maíz. De este modo, se ejecutan aproximadamente 200 sones en cada velada, realizando, con ello, una esquematización de las actividades agrícolas y la historia mitológica heredada en sus relatos orales y plasmada en los nombres de algunos de sus sones, así como el desarrollo de la planta del maíz y su fruto y, de alguna manera, la esquematización del macrocosmos en cada uno de sus rituales, sus ofrendas alimenticias y la ofrenda musical.

Las melodías que se ejecutan al principio de toda ceremonia o ritual son: el son de la entrada, en el kidhel del saludo de doce sones; el del saludo a las imágenes con doce sones; el kidhel de siete sones para los difuntos; el son del incienso, que sirve para sahumar a las imágenes; el son de la mesa, cuando se pone la mesa para comer; el son el ofertorio, en el que se ofrece la comida u ofrenda a las deidades del cielo; el son del ofrecimiento, para compartir la ofrenda con los presentes, y para terminar, el son de las golondrinas; luego, una melodía para dar las gracias. El esquema de las cuatro partes se repite; sólo varían las melodías o sones escogidos en cada parte del esquema y tocando los sones de animales en las cuatro partes del esquema musical.

Ritos de consagración de músicos y danzantes

Para iniciarse en la danza, los músicos comienzan como danzantes. Se deben consagrar en alguna de las cuevas de la región, como la cueva de la Pila, localizada en el cerro de la Ventana. Es frecuente que la consagración se lleve a cabo en la cueva de Bocomiin, en la comunidad del Aguacate. Esta cueva también es conocida como la cueva de Kiili, por la infinidad de cotorritos o vencejos que viven en ese sitio. En esos lugares se realiza una ceremonia o ritual de consagración para músicos y danzantes, así como a sus instrumentos y aditamentos. Don Victoriano Orta afirma que él consagró a su hijo Román como músico y danzante en la cueva de la Pila y lo limpió de los malos aires, "para que cuando yo muera, mi hijo se quede dirigiendo a la danza y ella no se acabe, ya que ella es nuestra costumbre".

Ritual a los instrumentos musicales

A los instrumentos musicales se les realiza un ritual en cuevas y en fechas propicias del calendario cristiano, como en el día de santa Cecilia y en Año Nuevo. Se realiza cuando los instrumentos son nuevos, al igual que los aditamentos de los danzantes. Por ello, "se necesita bendecirlos y quitarles las malas vibras", explica don Victoriano Orta, arpisto pulikson. Estos rituales, que hacen a los instrumentos musicales, son muy importantes para los músicos teenek, ya que son considerados entes animados o personas y, como tales, tienen alma. Cuando los instrumentos son viejos, los teenek creen que periódicamente se les tiene que hacer un ritual de limpieza porque "les hace falta". Se dan cuenta de ello cuando los instrumentos musicales no dan los tonos requeridos y los danzantes se equivocan frecuentemente, y eso puede deberse a que "alguien te puede estar haciendo algún mal". En todos esos casos, se les realiza una Acción de Gracias para bendecirlos, solicitando a las deidades y a dios padre, *Pulik Man Laab o gran padre,* su protección y benevolencia. Dicha ceremonia tiene la finalidad de renovar la energía y apartar los malos aires que pueden afectar a los músicos y danzantes. Cuando los instrumentos ya cumplieron su ciclo de vida útil, se les deposita en una cueva determinada para que descansen esos instrumentos viejos, así como los aditamentos que ocupaban los danzantes y que ahora están inservibles.

Cerros y paisaje

Hoy en día, en la tradición oral teenek de la Huasteca potosina, perviven las narraciones sobre el origen del maíz, donde los cerros, las cuevas y el paisaje juegan un papel preponderante en su vida ritual. Esta gramínea se obtuvo de una agricultura de temporal y forma la sustancia de la cual los seres creadores, que radicaban en los cerros, engendraron al hombre. En la actualidad, el maíz continúa siendo la base de la dieta indígena.[11] Uno de los relatos que los teenek conservan más frescos refiere sobre el origen del maíz.

El maíz es el engendro personalizado en un niño prodigioso que ellos llaman Dhipaak. Este niño nace de una concepción sobrenatural. Al pie de un manantial o nacimiento de agua, a una doncella (o futura madre de Dhipaak) le cae el excremento de un cuervo en la boca, y de esta forma es como concibe al niño-maíz Dhipaak.[12]

La tradición oral teenek narra que Dhipaak nació dentro de la familia *Bokom*. Este término hace referencia a la dualidad progenitora de la humanidad. Un ser andrógino que es mujer y hombre a la vez. Asimismo, Bokom es el espíritu del fuego que da sustento a la vida.[13]

En las narraciones míticas de Mesoamérica, en la época prehispánica, estos seres eran muy frecuentes. La familia Bokom es una entidad sublime que dio origen a los primeros seres creadores teenek y se le relaciona comúnmente con el cerro-madre, al que nombran *Bokom Ts´en*. Los cerros, por lo tanto, son protagonistas de la creación de la vida y, por este hecho, son considerados seres animados y lugares sagrados donde moran los espíritus de los dioses y los reservorios de los alimentos y el agua, ya que ellos son testigos del origen del agua, el fuego, el maíz y otros elementos vitales para la humanidad teenek.

En el medio topográfico que rodea a las comunidades indígenas existen sitios hieráticos, donde se realizaron los actos de la generación de la vida, en general, de hombres, plantas y animales. Las cuevas, los cerros, manantiales y nacimientos de agua fueron y son todavía los protagonistas activos dentro de la creación divina que pervive en la actualidad dentro de la narrativa oral. Los cerros y las cuevas constituyen para los teenek, los sitios más sagrados donde se engendró la vida de sus antepasados y su misma existencia depende de los recursos que los cerros y las cuevas proporcionan para sus comunidades. Uno de los sitios más sagrados es el Pulik Ts´, en el

[11] Anuschka van´t Hooft y José Cerda Zepeda, *Lo que relatan de antes*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2003, p. 23.

[12] *Ibidem*, p. 24.

[13] *Ibidem*, p. 25.

cerro grande; la cueva de Bocomiin, la de la fertilidad, la del aire, la del agua, entre otros.[14]

Según los teenek, el Pulik Ts´en fue quebrado por el trueno grande, Pulik Mámlaab, para sacar de ahí los granos de maíz que una hormiga arriera robó a los hombres y que en ese sitio tenía almacenado. Cuentan las narraciones teenek que los antiguos hombres se percataron que una hormiga había robado su maíz, por lo que solicitaron a los truenos chicos, los Tsakam Manlaab, que quebraran el cerro y recuperaran su maíz. Los truenos pequeños no pudieron llevar a cabo dicho objetivo; por lo que solicitaron al trueno mayor que los ayudara a quebrarlo. Pulik Manlaab lo quebró al tercer día de habérsele solicitado el favor, después de asestar el tercer golpe a la montaña. El cerro se fracturó en tres pedazos, produciéndose mucho polvo que cayó sobre las cabezas de las personas; por ese motivo y desde ese momento, hoy a la gente, cuando es mayor, se le pone el cabello blanco: el pedazo grande se quedó ahí y es la base del cerro, que ahora nombran *Pulik Ts´en*; a otro pedazo, que formaba la punta del cerro, le llamaron *Tidhoch Ts´en* o *cerro quebrado*, y el tercero, que era la parte de en medio, lo nombraron *Bokom Ts´en* o cerro *Wilte´Ts´en.*

Al quebrar el cerro, el Pulik Mamlaab recupera el maíz. Este grano representa (en esos tiempos de hambruna y muerte) la salvación de la humanidad teenek. Esta semilla fue y es el alimento fundamental que rescató de la hambruna a esos antiguos pobladores. De ahí en adelante el maíz sería en esta segunda aparición, hasta la actualidad, la base de la alimentación de los teenek y demás etnias que habitan lo que ahora llamamos *Mesoamérica*. Por ello, los teenek piensan que en su cerro sagrado se originó esta segunda aparición del maíz y que su vida dependió de ese grano.

El cerro entre los teenek coincide con la concepción prehispánica náhuatl del cerro como cerro de agua (altépetl) y sinónimo del lugar escogido para la fundación o asentamiento humano. Dicha concepción está ampliamente documentada en fuentes primarias y libros de connotados investigadores.

Los teenek actuales creen que los truenos y relámpagos son los proveedores del agua. Ambos (los truenos y relámpagos) provienen del cerro sagrado. Ellos son los encargados de traer la lluvia necesaria para el desarrollo de la agricultura. Mientras que el rayo, en la tradición oral, permite la quema del terreno para inaugurar la temporada de quema, de la tumba o roza de los materiales sacados de la parcela. Estos truenos tienen una clara asociación con el Pulik Mamlaab, el trueno mayor, el tronador, el gran abue-

[14] *Ibidem*, p. 58.

lo, que llaman *Muxi*. Este cerro, en la tradición oral, se ubica en el tiempo del periodo antediluviano. Mencionan los teenek que, al caer el diluvio, los animales se fueron a refugiar en el Pulik Ts´en y son los que ahora viven ahí.

Según los informes recabados en el trabajo de campo, este ritual de consagración y limpia de músicos y danzantes, así como de sus instrumentos musicales, sirve también "para apartar la envidia" y las "malas acciones que pueden hacer las personas" a los músicos y a sus instrumentos. Esas malas acciones hacia los músicos tienen el objetivo y la finalidad de hacer un daño a los tocadores y causarles algún perjuicio o maltratarlos de alguna manera. Por ello, la mayoría de mis informantes han coincidido en protegerse realizándose una limpia. Don Eucario Martínez, de la comunidad de Tancuime, menciona que, para llevar a cabo esta ceremonia:

> Los músicos deben de tener fe, si no [la tienes], te enfermas. Siempre hay envidias y gente que viene con burlas y no respeta. No hay necesidad que te maltraten. Por eso se enferman algunos danzantes o músicos con ese tipo de actitudes. Las personas que tienen fe, tienen gusto y les gusta la danza porque están protegidos y no les pasa nada. Por eso siempre se hace el ritual de protección. La ceremonia que se lleva a cabo es para que tengamos fuerza y *que los instrumentos adquieran alma como una persona que está viva. Los instrumentos son como nosotros, tienen alma y espíritu, igual que uno,* y así puede uno estar más tranquilo, al no fallar nuestro instrumento en las veladas. Si los hombres tocan, los instrumentos cantan. Un instrumento musical es como un hombre, que canta y sirve para alabar a Dios junto con la danza.[15]

De manera general, la ceremonia o ritual propiciatorio se realiza para pedir la fuerza que requiere el músico y su instrumento cuando todavía no se han consagrado los instrumentos nuevos que se compran; o bien, cuando ya tienen un largo tiempo que no se ha refrendado la limpia a los instrumentos musicales en uso. Los lugares donde se lleva a efecto esta ceremonia son: en una casa particular de la comunidad o en alguna cueva. La más socorrida es la cueva de Bocomiin (en el municipio de Aquismón) y las cuevas de la Fertilidad y la cueva del Viento, sitios considerados sagrados por los indígenas que se encuentran en el municipio de Huehuetlán. Asimismo, se realiza esta ceremonia, por lo general, el 22 de noviembre, día de santa Cecilia, patrona de los músicos. Aunque la fecha puede variar, siempre se busca un día adecuado para realizar este ritual propiciatorio para la iniciación de músicos y danzantes. Antiguamente, cuando los músicos se retiraban, se hacía una ceremonia de retiro de la danza y se depositaban los instrumen-

[15] Testimonio de Eucario Martínez, de la comunidad de Tancuime.

tos viejos en esas cuevas, para que el Trueno los recogiese. Otro informante subraya lo siguiente:

> Actualmente, los instrumentos musicales se heredan de padres a hijos y no se abandonan en las cuevas, como en antaño se hacía. Los danzantes acuden a las cuevas a pedir fuerza y a barrerse para que se protejan y para que la danza se oiga bonito. También se pide en ellas para que la danza dure y sea solicitada en la boca de los humanos y se escuche melodiosa y hermosa la música a Dios. Si quieres que te vaya bien, ve y pide en esas cuevas sagradas para el trabajo, para la salud. Ahí mora el viento [*Pulik Man Laab*] él te limpia y al salir de ahí sales como si fueras otra persona. El viento te limpia todo, pero tienes que llevar una ofrenda a la tierra, al agua y al viento. Siempre se lleva un bolim y el corazón de un gallo y se sahúma con copal blanco y se dicen oraciones.[16]

En esta ceremonia se lleva a efecto una procesión hasta ese lugar, donde será el acto ritual. Actualmente, se acostumbra (por lo menos desde 2006, que se realizó esta investigación) que un sacerdote católico celebre una misa en ese lugar. Asimismo, se organiza un rosario hecho por un rezandero. En la misa se bendicen los instrumentos musicales y los aditamentos utilizados por los danzantes. Se ofrenda toda clase de comida ritual frente al altar y arco ceremonial. Se sahúman los instrumentos musicales y se realiza, al terminar la misa, la velación a la imagen de santa Cecilia y la ofrenda musical de las danzas que asisten a la ceremonia. Las ofrendas se acompañan de las oraciones de un rezandero. El baile y la música de las danzas son parte de la ofrenda a las deidades, así como el esfuerzo físico[17] y el trabajo que ha generado el cansancio de los danzantes. Según los informes recabados en el trabajo de campo, se emplea en los rituales de Acción de Gracias de los ins-

[16] Entrevista y plática con el curandero teenek y presidente de la Organización Social de Salud de la Medicina Indígena, Miguel Ángel Calixto Pazarón (57 años). La sede se encuentra en el municipio de Aquismón, San Luis Potosí. La organización está conformada por una mesa directiva, un secretario, un tesorero, suplentes ayudantes y un Consejo de Vigilancia. En total son 14 integrantes en dicha organización médico-indígena. Todas las personas están avaladas en sus comunidades mediante un acta que los identifica como médicos tradicionales. No están afiliados al Seguro Social, sólo tienen una interrelación de amistad y cooperación mutua, al igual que con la Secretaría de Salud.

[17] *Vid*. Según Good (2001a y 2001b, 2004a y 2004b; 2007), cuando fluye la fuerza o energía en un trabajo común realizado, donde intervienen todos los seres sociales de cierta comunidad, se dice que trabajan juntos cada uno de ellos, con el fin de lograr cierto objetivo en los rituales agrarios y ceremonias mágico-religiosas. Esto define, en cierto sentido, al grupo cultural en cuestión, que le da sentido de pertenencia. Todo esto se relaciona con el papel de la reciprocidad y el intercambio de dones en los rituales y ceremonias llevadas a cabo por dichos grupos indígenas de Mesoamérica. Cada uno de esos elementos componen y definen al grupo social.

trumentos musicales una especie de amuleto en forma de víbora. Don Isidro lo narra de la siguiente manera:

> En los rituales que hacemos con la danza empleamos una víbora de madera, es una serpiente coralillo, ya que tiene los anillos de colores: negro y amarillo en su cuerpo. Se emplea cuando realizamos una Acción de Gracias al instrumento musical, así como en el descanso de los instrumentos. Esa víbora sirve para que nos cuide cuando tocamos. Ahí se pone este amuleto, esta víbora de madera. La Acción de Gracias la realizamos el 6 de enero, el 12 o el 29 de septiembre. Éstas son las fechas en que hacemos la Acción de Gracias para el descanso de los instrumentos. La víbora la porta el danzante principal en la danza, bailando con ella. Este animal anda siempre en la tierra, es un ser terrenal sagrado. Es un amuleto que orilla los males y las envidias. Este amuleto en forma de víbora te defiende con su sabiduría. Acabando de danzar, se levantan los bolimes y la ofrenda, en general, para consumirlos entre los músicos y danzantes. En el ritual pedimos el permiso a la laguna grande, al mar, al Pulik Lejem y Pulik Manlaab.[18]

Como se puede notar en esta narración, posiblemente la serpiente representa para los teenek la encarnación del trueno, ya que, para pedir el permiso, se dirigen siempre al oriente, al mar océano donde sale el sol, que es el territorio del Trueno Grande, Muxilan. En este punto cardinal, en el oriente, habita Muxilan, que es la vida del viento y la lluvia. Él es quien manda para que se muevan los aires y remolinos, así como los truenos; es el fenómeno climatológico que antecede a la lluvia. Curiosamente, realizan este ritual el 29 de septiembre, cuando se celebra a san Miguel Arcángel, quien, dentro de la religión cristiana, es la representación del Trueno. Según Ichon, la serpiente es la representación del trueno, que trae la lluvia. De igual manera, se menciona que la serpiente representa al dios maíz, que "debe de morir para renacer bajo la forma de la planta benéfica".[19]

Como una característica cultural de Mesoamérica, los dioses viejos o dioses del fuego, el sol y el poder de los gobernantes, están presentes en los mitos de creación de la tradición oral. A las representaciones de ancianos con su báculo en esculturas encontradas en la Huasteca se les asocia con la tierra, la lluvia, el sol, el fuego, la fertilidad, en general, ya que el bastón simbolizaba el agua preciosa.[20]

[18] Testimonio de Isidro.

[19] Alan Ichon, *La religión de los totonacas de la sierra,* México, Instituto Nacional Indigenista, 1973, p. 420.

[20] Lorenzo Ochoa, *Tres esculturas postclásicas del sur de la Huasteca en Anales de Antropología*, vol. 28, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional

Miller y Taube[21] proponen que dichas representaciones se refieren al rayo, al anciano mismo, a quien los teenek denominan *Mam* y lo identifican como el dios trueno del cielo. Es una deidad celeste que, en la actualidad, conservan como uno de los dioses más importantes para la agricultura. Stresser-Péan identificó a este tipo de Dios, de los antiguos huastecos, como la deidad de la tierra y el rayo, el señor del año. Asimismo, asocia a estas deidades con el dios del pulque, capaz de recobrar la juventud por medio de la embriaguez, y le llamó *Mam*. Tapia Zenteno registra el término *Mam* para designar al abuelo, y Alcorn[22] en su trabajo etnográfico, lo relaciona con los poderes de la tierra que adquiere cuando la lluvia es traída por los Mam y la fecunda. Es uno de los más importantes y poderosos dioses del Este. De los diversos Mam, se reconocen las deidades ligadas a los cuatro rumbos del universo. Una de estas deidades habita en el oriente, el "paraíso del Este". La deidad se llama Muxi y se le describe como un hombre viejo, fuerte y peligroso, asociado al apóstol San Juan.

Alcorn menciona que los teenek consideran a Muxi (o Muxilan) como un niño recién nacido al principio de cada año (enero). En esta época, la tierra se encuentra más lejos del sol. Al transcurrir el año, el niño va envejeciendo hasta llegar el invierno. Muxi, por lo tanto, es un niño al comienzo del año y un viejo al terminar, por el mes de diciembre. Los cuatro Mams (Mamlaabs) poseen ciertas características que los identifican y que, hoy en día, se asocian con ciertos nombres de los santos de la religión católica. El Mam del norte suele traer grandes tempestades, muy dañinas para la agricultura. Dicha deidad se asocia con el tabaco. Al Mam del oeste o el trueno del oeste se le asocia con san Pedro. El Mam del sur trae lluvias beneficiosas. El más poderoso de esos Mams es Muxi, que gobierna a los otros Mams. Él es el trueno mayor y es un dios que vive en el oriente, en un lugar paradisiaco, donde el alimento de los hombres y animales se genera. En este lugar hay agua en abundancia y pájaros cantores que la acompañan.[23]

Don Victoriano Orta, músico teenek de Tancuime, Aquismón, en una entrevista de mayo de 2006, delinea algunas características de Muxi y del lugar donde vive. De ahí proyecta sus diversos desdoblamientos: como relámpago, trueno, rayo. Él lo llama Muxilan, el trueno mayor, que vive en el oriente en una especie de paraíso, ya que es el Dios supremo de los mantenimientos:

Autónoma de México, 1991, p. 221.

[21] Mary Ellen Miller y Karl Taube, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and Maya,* Londres, Thames and Hudson, 1993, p. 107.

[22] Janis B. Alcorn, *Huastec Mayan Ethnobotany,* Austin, University de Texas Press, 1984, pp. 58-59.

[23] *Idem.*

> Ahí es el lugar donde vive Muxilan. En ese lugar este dios tiene muchas cosas de abundancia, es como un paraíso: Tiene muchos elotes, frijoles, calabazas. Hay muchos venados y bastante ganado como los caballos y las vacas. Ahí no hay hambres. Muxilan donde vive tiene de todo. Este dios tiene muchos nombres [o desdoblamientos]: *Shok Inic Zacam Manlab,* que es el relámpago, el pequeño trueno del norte. El relámpago tiene sus destellos como cuchillos. Cuando aparecen los relámpagos es presagio de que habrá lluvia y aguaceros. En un principio, el trueno Muxilan vivía en el oriente. Cuenta una leyenda que el trueno era un hombre anciano que se fue a vivir al norte debido a que no aguantó el ruido que existía en ese lugar donde primero vivía: el oriente. Por ello, por venganza, este *Mamlaab* manda los aires del norte; ellos siempre son malos, perjudican a la agricultura. Traen mucho viento fuerte y originan muchos remolinos. Esos aires son malos, tumban a las matas de maíz de la milpa. Y también derrumban los árboles grandes. Los aires que vienen del oriente, del poniente y del sur traen aguaceros benéficos para la agricultura. Estos hombres tienen muchos nombres, pero son lo mismo: *Sailed man sailed*, el trueno del reino, del mar; Muxilan, el hombre que está en el mar, y los cuatro Mamlaab, son lo mismo. El Muxilan es el mero papá de todos los demás truenos. Es el *Sailed inik,* el ángel, el hombre que manda el rayo a estas deidades como el Mamlaab, Muxilan y Pulik Paylon. Mushilan es el que maneja a los otros truenos pequeños. Muxilan es el gran dios trueno del este; el jefe de los demás truenos. Mam es él quien levanta el aire, él es El Trueno Grande, Manlaab es la representación del Trueno del norte y el *Pulik Paylom* es el eterno, el gran Padre del hombre [como la representación de esa deidad en su aspecto masculino]. Existe otro dios del norte, el *Xipaylonlaab* o *Boxil Paylonlaab*. Cuando se hace un ritual para sembrar, se le pide a esta deidad.[24]

Los teenek mencionan que Mamlaab tiene la figura de un anciano, que es el rey del mar. La mujer de Mamlaab es Bocom Miin y a ella se encomiendan los curanderos para aliviar a los enfermos. Esta diosa femenina vive en el (punto cardinal) sur. En general, en todos los rituales hechos por los teenek (agrícolas, curativos, para pedir fuerza y salud, etcétera) siempre los nombran. Son a esas dos grandes deidades masculinas y femeninas, Bocom Miin y Bocom Paylon, a quienes se les rinde culto. Estos dioses son los que gobiernan la madre tierra y la advocación masculina es el Paylón, el dios Padre.

Dichos dioses tienen un aspecto dual: masculino y femenino. Así encontramos a Boco-Miin y a Pulik-Paylón como manifestaciones femeninas y masculinas de dichas deidades. Algunos otros nombres de estos dioses se refieren a sus diversos desdoblamientos, que viven en los cinco puntos car-

[24] Entrevista a Victoriano Orta, músico teenek de Tancuime, Aquismón.

dinales como truenos pequeños: Tzacam Maams. Existen tres Maams que son deidades y traen la lluvia: los del este, norte y oeste.

A Muxi se le asocia, principalmente, con el oriente y el mar, pero también vive en la sierra en el oeste y al norte. Algunos de estos dioses gobiernan la agricultura, la lluvia, la danza, la medicina o cualquier otro conocimiento que tienen actualmente los teenek, como el hilado y los tejidos hechos en prendas femeninas. Esas mujeres plasman en los tejidos, mediante dibujos bordados con forma de estrellas, árboles y animales (como el venado), que tienen relación con su origen y cosmovisión. En general, los teenek nombran a las cuevas Bocomiin, que es el nombre de la entidad y deidad femenina por excelencia.[25]

Según Benigno Robles —teneek de la comunidad de Tamaletón, Tancanhuitz, San Luis Potosí—,[26] el nombre *Bocom Laab* designa a los ancianos que viven en las cuevas. El sufijo *laab* es una partícula reverencial del nombre, por lo que el término *Bokom* es el nombre del personaje. Por otra parte, Ángela Ochoa menciona que la palabra *Bokom* se refiere a un sitio ancestral y sagrado de los teenek potosinos. Estos sitios son las cuevas y los cerros que son muy abundantes en la región. Comúnmente, a estos sitios se les nombra *Bokom*. Si dicho lugar sagrado se encuentra en un cerro, se le llama *Bokom Ts´en*, cerro del Bokoom, que hace alusión a los mitos de tradición oral de los teenek; mientras que Bocom Miin es el sitio sagrado que se ubica al interior de las cuevas y es la contraparte femenina por excelencia, la madre Mohosidad. A Bocomiin se le considera la mujer del Pulik Man, el trueno mayor. El Bocom es una especie de "moho" que se produce por la humedad de las cuevas. Esta humedad en los cerros también se hace presente, ya que es ahí donde nace el agua. A la cueva Bokoom, Ochoa también la nombra *Pulik Paxaal* o *la Gran Cueva*, donde mora el gran Muxi.[27]

Las cuevas son parte fundamental de la vida ritual de los teenek de la Huasteca potosina. Son lugares sagrados a donde se acude para pedir ciertos favores a las deidades del cielo, de la tierra, del agua y del fuego, para recuperar la salud mediante rituales terapéuticos, y donde hay ofrendas de comida (tepoxtalab), música y danza. Estos últimos aspectos son muy importantes dentro de la tradición ritual y musical de los teenek de la Huasteca potosina. La música, la danza y las plegarias también son una forma de ofrendar a estos seres cársticos y pedirles la ayuda requerida y constituyen parte de la comunicación que se hace a los dioses. La música es viento y vi-

[25] J. B. Alcorn, *op. cit.,* p. 59.

[26] Comunicación personal, 14 de marzo de 2006.

[27] Ángela Ochoa, "Significado de algunos nombres de deidad y de lugar sagrado entre los teenek potosinos", *Estudios de Cultura Maya*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2003, pp. 80-81.

bración al igual que los sones de la danza, "ya que la danza es puro aire", me refiere el arpisto y curandero don José Isidro Serafín Francisca.

Se sahúma con copal, se reza, se canta, se baila y se toca toda la noche hasta lograr la comunicación con estos seres sublimes. En estos sitios se consagran los danzantes y músicos. Para ello, se realizan limpias y se pide por toda su familia y la comunidad entera. Dentro de la tradición oral, las cuevas se hacen presentes en muchos relatos. Se cree que en estos sitios moran los dioses y son lugares de abundancia. Ellas son las puertas de entrada al inframundo. Para llegar a estos lugares, es necesario el trabajo de un especialista ritual, dentro de la danza que, generalmente, es el capitán de ésta. Aunque también otros especialistas que no son músicos cumplen esos cometidos.

Existen varias cuevas importantes para el ritual en el corredor de la sierra que cubren varios municipios de Aquismón, Tancanhuitz, Huehuetlán, entre otros; como la cueva de Xomocunco o cueva de Bocom laab —también conocida como *la cueva de los Brujos*— la cueva del Aire y la cueva del Agua femenina, la cueva de la Pila, la de Mantezulel, la de Bocomiin y muchas más. En su interior, especialmente en la cueva del agua femenina, se definen ciertas formaciones de piedra caliza muy antiguas que ellos identifican con sus dioses más comunes y que nombran Pulik Paylon, Mamlaab o Pulik Paylonlaab, Bocomiin (la Madre), Tzacam-Manlaab (los relámpagos).[28] Estos santuarios ceremoniales se han mantenido vigentes en la tradición; incluso, desde épocas muy remotas de la época prehispánica.

Los teenek creen que los cerros, las cuevas, el cielo o firmamento, el alma de los muertos y las semillas que sirven como alimentos, como el maíz, el frijol, la calabaza, el ojite y demás semillas o plantas e incluso el agua que los nutren y dan vida, son portadores de un alma (que consideran seres animados). Alcorn[29] tradujo como *alma* (en los humanos) con los términos huastecos de *ehetalaab y el T´sitsinlaab* cada uno con sus particulares atributos que los identifican. Con estos conceptos, los teenek representaron la idea occidental del alma, que proviene desde el siglo XVI.[30] En el vocabulario de Tapia Zenteno,[31] éste nombra el alma o espíritu de los muertos con

[28] *Vid.* José Bardomiano Hernández Alvarado, *El espejo etéreo. Etnografía de la interrelación teenek sociedad-naturaleza,* tesis para optar por el título de licenciado en Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2007, pp. 124-132.

[29] J. B. Alcorn, *op. cit.*, p. 67.

[30] Lorenzo Ochoa, "La zona del Golfo en el Posclásico", en L. Manzanilla y L. López Luján (coords.), *Historia antigua de México,* vol. III, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto Nacional de Antropología e Historia, Porrúa, 1995, p. 128.

[31] Carlos Tapia Zenteno, *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca con vocabulario, catecismo y administración de sacramentos*, en René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1985, p. 106.

la palabra *elol.* En su manuscrito, Tapia Zenteno hace una pregunta relacionada con el alma de los muertos, que se vincula con la antigüedad romana. El término genérico del alma de los muertos que corresponde a esta tradición es *manes*, apuntando de manera particular lo siguiente:

> ¿Has creído [en] el *Elol*? ¿Ma abellamal an elol?
> Este *Elol* es lo mesmo que según varias acepciones llamaron *Manes* los antiguos […] y son las almas de los difuntos. Esta superstición, o vana creencia sólo la tienen cuando muere alguno desastradamente, o de parto, o fuera de su casa, y entonces para librarle de este *Elol* arroja todo aquello en que solía ejercitarse el muerto, como en las mujeres el malacate con que hilaba, el algodón, el hilo, etcétera.[32]

Conclusiones

Los rituales realizados por los teenek empleando las danzas de tzacamson y pulikson son una expresión regional de una cosmovisión más generalizada en Mesoamérica. En esas ceremonias se sigue una secuencia ordenada en cada acción ritual.

Estas ceremonias y su conceptualización revelan elementos comunes manejados en toda esta región y una forma de reproducción cultural de su cosmovisión. La ofrenda de comida, así como la ofrenda musical, son obviamente un *don* a los muertos en combinación con la geometría y la aritmética simbólica expresada en el número de elementos y sones interpretados, así como en el número de tamales y demás comida, flores e inciensos ofrendados en los altares.

Estos rituales tienen que realizarse con cierta regularidad. Se hace uso de la danza de tzcamson, en los rituales al inicio del ciclo agrícola y, cuando las matas del maíz ya han crecido, se usa la danza pulikson.

En los rituales se hace uso de la simbología en la geometría y la aritmética ritual del universo mesoamericano heredado. El uso que hacen los indígenas de los números, en todos sus rituales, es siempre simbólico. Dichos números indican, en sí, una cualidad, un concepto que está más allá de la cantidad. Los números poseen una verdadera articulación en los rituales curativos, agrarios y religiosos, así como en sus mitos. De ellos se logran identificar el 2, 3, 4, 5, 7, 9, 12, 13, 17, 20, 49, 81, entre otros.

Las cifras cuatro y cinco corresponden a guarismos simbólicos del cosmos. El cuatro representa a los puntos cardinales, el cinco a los puntos car-

[32] *Ibidem,* p. 107.

dinales y su centro. Según Ichon,[33] entre los totonacas, el cinco también es el número esotérico del maíz, representado como *cinco serpiente*. Entre los nahuas o aztecas, el número esotérico del maíz es el siete serpiente; el siete águila es el número esotérico de las semillas de la calabaza.[34]

Entre los teenek de San Luis Potosí, los números[35] son aquellos que tienen en sí un poder y relación con ciertos fenómenos naturales o culturales. Por ejemplo, el número tres designa a las tres fuerzas primarias de la creación, como el simbolismo del *nixcon* que tiene tres piedras donde se hace el fuego para hacer las tortillas. El cuatro denomina a las estaciones del año y los puntos cardinales. El cinco refiere a los puntos cardinales y su centro. Entre los teenek, el número siete es el de las ánimas o los muertos, al igual que el trece. En los rituales y en las ofrendas miniatura dejadas en las cuevas, cuando se ofrenda para las ánimas o los muertos, se sirve en platos grandes la comida en el altar; 49 tamales en siete platos.

Ichón[36] dice que, a menudo, el siete se emplea entre los totonacos para los maleficios, la magia y la contramagia. Es el número de la luna, ya que preside todos los ritos de brujería y del viento, portador de enfermedades. Menciona, de igual manera, que el 17 es el número de los vientos y las enfermedades.

Los teenek de San Luis Potosí mencionan que, cuando se ofrendan 81 tamales, este *don* va dirigido al viento. Por lo tanto, podemos decir que el nueve es la cifra del viento, generador de enfermedades y destructor de las matas del maíz cuando sopla muy fuerte. En los rituales terapéuticos de los teenek, al utilizar las danzas del pulikson y tzacamson, los sones interpretados para curar suman nueve. Estos sones derivan de seis dedicados a los hombres y otro tanto para las mujeres y tres más que se quitan a los sones para los difuntos o ancestros.

J. Soustelle[37] menciona que el nueve es el número de la tierra y las moradas subterráneas. Beyer,[38] en un mito sobre Chicomoztoc y las siete cuevas, establece una relación entre el número siete y el norte. El autor iden-

---

[33] A. Ichon, *op. cit.,* p. 39.

[34] Alfonso Caso, *El pueblo del Sol*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, pp. 63-64.

[35] Información proporcionada por Miguel Ángel Calixto Pazarón, médico tradicional de Aquismón, San Luis Potosí.

[36] A. Ichon, *op. cit.,* p. 39.

[37] Jacques Soustelle, *El universo de los aztecas,* México, Fondo de Cultura Económica, Biblioteca Joven, CREA, 1982, p. 119.

[38] Hermann Beyer, *El llamado "Calendario Azteca". Descripción e interpretación del cuauhxicalli de la casa de las águilas,* México, Verbend Deutscher Reichsangehöriger (Liga de ciudadanos alemanes), 1965, p. 298.

tifica al norte como el lugar de las tinieblas y la muerte.[39] Entre los teenek, el norte es donde mora el dios viento, Pulik Manlaab. De este lugar provienen los vientos nefastos que dañan la cosecha y producen las enfermedades.

Según J. Soustelle,[40] el doce está dedicado al sol y el trece representa los trece cielos de la mitología azteca y constituye el "gran número mágico, el número supremo del calendario". Por otra parte, el 20 es un número sagrado derivado de la cuenta vigesimal utilizado por los ancestros prehispánicos de los indígenas actuales de Mesoamérica.

Todos los números están cargados de una honda significación sagrada que sigue vigente en los diversos rituales y ceremonias teenek.

Los rituales curativos, agrícolas y de diversa índole son expresiones de su vida cotidiana y representan una forma de reproducción y resistencia cultural contra la imposición de la cultura mestiza a lo largo del tiempo.

[39] *Idem.*

[40] J. Soustelle, *op. cit.,* pp. 118-119.

RELIGIOSIDAD POPULAR Y DEPORTE

Adrián Gómez Farías *

RESUMEN Lo primero que surge es la pregunta ¿por qué deporte? Porque se necesita pensarlo por ser algo cotidiano y contundente en la época contemporánea y porque causa extrañeza que haya sido secundario para la filosofía. Si bien en otros idiomas existen buenos trabajos, en español todavía hay mucho que aportar. De ahí proponemos una reflexión sobre algunos aspectos filosóficos inherentes a la religiosidad popular y su relación con el deporte como institución. Asimismo, se plantea la hipótesis de que, durante la práctica física atlética del deportista, éste viva cierto tipo de experiencias de sentido, o incluso de vida mística; baste recordar que dichas experiencias han sido señaladas de manera universal e inequívocamente por diversas tradiciones por medio de la historia de la humanidad. Es importante señalar que dicha reflexión no tiene el propósito de negar ni afirmar su objeto de potencia o referencia; por ende, no se pretende emitir juicios acerca de su verdad. Sólo se comentan de manera sucinta experiencias que muchos deportistas han descubierto o develado como tales en su práctica atlética.

ABSTRACT The first thing that comes up is the question, why the sport? Because it needs to be thought about because it is something everyday and forceful in the contemporary era and because it causes strangeness that has been secondary to philosophy. Although there are good works in other languages, in Spanish there is still a lot to contribute. Hence we propose a reflection on some philosophical aspects inherent to popular religiosity and its relationship with sport as an institution. It is also hypothesized that, during the athletic physical practice of the athlete, the athlete will experience certain types of experiences of meaning, or even of mystical life; suffice it to recall that such experiences have been universally and unequivocally marked by various traditions through the history of mankind. It is important to note that such reflection is not intended to deny or affirm its object of power or reference; therefore, to make judgments about its truth. Only brief comments are made on experiences that many athletes have discovered or revealed as such in their athletic practice.

* Universidad Iberoamericana, México.

Palabras clave
Deporte, trascendencia, religiosidad popular, filosofía, sentido existencial

Keywords
Sport, transcendence, popular religiousness, philosophy, existential sense

De manera cotidiana, en los medios de comunicación los conceptos *juego* y *deporte* se mezclan y se utilizan de manera indistinta; sin embargo, son diferentes. Para penetrar en temas de religiosidad popular en el deporte, primero es necesario conceptualizar y diferenciar ambas actividades, lo cual no es tarea sencilla. Primero, sabemos que los mamíferos juegan: animales o humanos.

El juego es inherente a nuestra condición. La palabra viene del latín *jocus*, que significa "ligereza", "frivolidad", "pasatiempo"; por otro lado, la palabra latina *ludis* significa, más bien, el acto de jugar, ello da lugar al adjetivo "lúdico"; es decir, todo lo relativo al juego. No se omite señalar el valioso trabajo del antropólogo Johan Huizinga, en *Homo ludens*.

Resumimos la definición de *deporte*, emitida por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, en la *Carta internacional revisada de la educación física, la actividad física y el deporte*, como "la actividad específica de competición que valora la práctica de ejercicios físicos, para el perfeccionamiento morfofuncional y psíquico del individuo, relacionado con un récord y la superación de sí mismo".[1] Es, entonces, la actividad lúdica y reglamentada de carácter competitivo, de práctica físico atlética y psíquica del individuo, que implica propiedades recreativas que lo diferencian del simple entrenamiento físico, pero sobre todo tiene un carácter institucional.

[1] Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y Cultura, *Carta internacional revisada de la educación física, la actividad física y el deporte*, Reino Unido, Organización de las Naciones Unidas, 1978, p. 6.

Tabla 1. Deporte.

Ludus (juego).	Todos los deportes esencialmente son juego.
Cuerpo.	Implican motricidad: complejidad en el ejercicio físico.
Competición.	Superar récord y/o adversario.
Reglas.	Estandarizadas y aceptadas socialmente.
Institucionalización.	El sistema oficial rige la práctica deportiva general en todos sus aspectos.

FUENTE: Elaboración propia.

Se entiende que el deporte contiene sustancialmente al juego; pero lo que hoy conocemos propiamente como deporte (*sport*) nace en los albores del siglo XIX, durante la revolución industrial en Inglaterra, como el resultado del entramado de poder, fuerzas e intensidades del capitalismo. Así reiteramos que deporte no es sólo juego, sino un sistema institucionalizado de práctica física del cuerpo, en actividades competitivas reglamentadas socialmente y sujeto al poder, las fuerzas e intensidades del capitalismo y su institucionalidad como espectáculo, economía, sociedad, política, religión, entre otros.

Anotamos que es muy común confundir los juegos antiguos —como los de Grecia Clásica o el juego de pelota maya— con el deporte; esto se debe, en buena medida, a la tradición de algunos personajes del deporte como Coubertin, Diem, Cagigal, Mandell, así como a la falta de contexto y reflexión sobre el tema.

Para una interpretación del papel del deporte contemporáneo nos apoyamos en el filósofo Deleuze,[2] quien señala que la historia es de la contingencia, que el capitalismo encuentra su lógica y justifica todo lo que actualmente sucede, donde las fuerzas ejercen constante presión y se actualizan incesantemente renovando dicha fuerza; así, en la contemporaneidad, ontologizamos esas fuerzas, para llevar al capitalismo al terreno de la metafísica. Pareciera como si dentro del capitalismo avanzado, éste tuviese la capacidad de devenir su propio ser, autoreproduciéndose, autogestándose y autojustificándose. Hoy en día, de manera superficial entendemos que en el deporte resulta particularmente peligroso pasar por alto esta cuestión; baste recordar los modelos fascistas y absolutistas del deporte construidos por Japón, Alemania, Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, entre otros.

[2] *Cfr.* Gilles Deleuze*, El Pliegue,* Barcelona, Paidós, 1989.

A pesar de lo anterior, aquí arriesgamos con Deleuze la hipótesis de que, aún dentro de este nivel del capitalismo, se dan guiños que posibilitan un "juego divino"[3] que, de manera contingente, escapan mediante "pliegues" a la brutalidad siniestra del capital. Insistimos en ello sin soslayar las fuerzas propias del capital.

De tal suerte, el mito griego de Dioniso nos ayuda a reflexionar sobre el cuerpo encarnado y profundizar en el deporte, de frente al capitalismo avanzado. Sabemos que los mitos griegos nos ayudan a explicarnos a nosotros mismos lo que somos; por ello, hemos elegido a Dioniso como el paradigma del entusiasmo sagrado[4] y de las contradicciones de vitalismo salvaje o locura. Entre otras muchas variantes de su historia hay una en la que Dioniso, hijo de Zeus, es despedazado y hervido en un caldero por los titanes. Pero el pequeño dios no permanecería muerto, pues terminó de gestarse en el muslo de Zeus, y un granado, símbolo de la fertilidad, creció rápidamente donde había caído una gota de su sangre. Después, volvió a morir y Rea, madre de Zeus, lo reconstruyó, de manera que nació por tercera vez de la sabiduría de la tierra. El mito de Dioniso comprende paradigmas humanos; así, este dios muere y renace tres veces, es reflejo de pulsión salvaje, pasión, locura; es hombre y dios. Se le identifica con el vino (Baco), la trasgresión y los excesos. Bajo su influjo divino las seguidoras de este dios (ménades) pueden amamantar a lobos con ternura o devorar a sus propios hijos.

Mucho más se puede decir de este dios, pero es absolutamente afín con el sentido motivacional último del deporte y más claramente en el dolor, sufrimiento y ascesis en el deporte. Particular mención se hace de los llamados *deportes extremos* como el alpinismo, el surf y todos aquellos que se desarrollan en medios donde la tradición ha identificado las "moradas de los dioses", a saber: desierto, mar y montañas.

Esto es muy *ad hoc* en tiempos de capitalismo avanzado donde se proclama la muerte de Dios. Pero recordemos que no se puede matar a un dios que por definición es inmortal, tampoco se puede matar un arquetipo, pues un mito como un arquetipo es un impulso humano básico. Llevamos los arquetipos a las profundidades de nuestro ser y forman parte integral de nuestra naturaleza humana, que renace bajo las dos posibilidades de Dioniso: entusiasmo o locura. Así, lo sagrado casi siempre es visible para el espectador, así como los mismos atletas, de élite o alto rendimiento y los deportes

[3] Desde *El nacimiento de la tragedia,* Nietzsche retoma la palabra de Heráclito: "El juego divino sitúa al mundo más allá de toda seriedad, de todo orden". En los fragmentos póstumos del verano-otoño de 1884, el mismo autor justifica y explica esta asimilación: "Juego divino, que se juega más allá del Bien y del Mal". Friedrich Nietzche, *El nacimiento de la tragedia,* México, Tomo, 2010, p. 219.

[4] Exaltación del ánimo bajo la inspiración divina.

de alto riesgo. Esto es reconocido y puede ser aceptado o no, prácticamente desde cualquier punto de vista.

Aproximaciones a la religiosidad popular en el deporte

Deporte en Comunitas

De todas las manifestaciones de religiosidad popular para el ámbito de lo colectivo, aquí mencionamos los ritos, ofrendas y fiestas, determinados siempre por su geografía y cultura. Ellos persisten desde las llamadas *sociedades primitivas* o *tradicionales*, hasta nuestra sociedad actual, determinada por la racionalidad del siglo xx, a la que en su secularidad no se le reconoce la capacidad de ritualidad. Sin embargo, se observa que en el inconsciente colectivo y en las diversas prácticas deportivas de las sociedades urbanas, prevalecen los rituales que se adaptan a todas las circunstancias sociales, a fin de seguir presentes en ámbitos tan diversos, como lo cotidiano, político, económico, social, festivo y deportivo con una elevada emotividad.

En ese orden de ideas, pero para sustraernos de los grandes deportes--espectáculos identificados con la alineación y el poder económico político, que merecen un análisis detallado y amplio, haremos mención especial a las carreras populares, que hoy en día ofrecen un espacio de religiosidad popular por medio de la ritualización y la fiesta.

Las carreras largas (5, 10, 20 kilómetros y maratones) nacen y prevalecen como actividades contestatarias de una época en oposición al carácter alienante y sedentario del capitalismo dentro de un medio urbano perjudicial y liberado de las instalaciones oficiales, tendiente a regresar al medio natural. Dicho fenómeno permea todas las clases sociales que interactúan durante una carrera. Ahí se expresan valores de grupo, combatividad, lucha contra uno mismo y voluntad de superación, de acuerdo con una moral específica, común a todos, que supera cualquier comentario de lucha de clases y se acerca de manera inequívoca a espacios de ritualización y de lo sagrado como ritos de iniciación.

Hacemos énfasis en la dimensión ritual de la práctica del deporte urbano, que permite ofrecer otra explicación con más posibilidades de interpretación, sin caer en excesos reduccionistas pseudorreligiosos. Es evidente que la actividad deportiva urbana en *comunitas* se puede convertir en una actividad central de la vida, alrededor de la cual se ordenan las diferentes facetas de la identidad, como el entrenamiento cotidiano, lo cual propicia pasar de un estado físico-psíquico, a otro de sentido de vida. Es inevitable evocar cierto tribalismo o comunidad primitiva en el caso de las carreras urbanas, que para el corredor tiene carácter iniciático y legitima su propia

autoestima con su sacrificio y reacciona de manera positiva a las expresiones de simpatía del público curioso que él mismo convocó.

Se devela un sentimiento de comunión con el río de gente delante y detrás de él; en algún momento avanza en un movimiento catártico de "purificación" y la *comunitas* es garante de ello. La terminología deportiva y los valores que se le asocian suelen emplearse en un sentido metafórico; por ejemplo, el poder significante del ritual del término *maratón* se encarna en la resistencia, la determinación, la constancia, cualidades que debe poseer el participante. Es así como los corredores urbanos en su primer maratón han buscado sentir algo que tiene que ver con el sentido de su existencia; pero, al no saber qué es o no poder identificarlo, es inútil o lo olvidan o banalizan, perdiendo algo invaluable. De esta manera, el ritualismo del maratón se queda sin sentido.

El deporte como en carnaval sagrado da la posibilidad de disfrazarse, lo que constituye una forma primera de transformación de la realidad. El atuendo del deportista urbano encierra significantes que se asemejan a la máscara ritual y que contribuyen a convertir la práctica deportiva en un rito; pero en la lógica del capital vemos que este rito se banaliza y diluye la mayoría de las veces en su contenido de *comunitas*. Existe una gran cantidad de carreras de fin de semana promovidas por marcas comerciales, asociaciones de beneficencia o partidos políticos.

Otro aspecto reciente ante la popularización de las carreras y eventos urbanos es la aparición del turismo deportivo, donde se pagan sumas importantes para participar en un maratón (el de Nueva York es el más famoso) o viajes a zonas geográficas de alto riesgo (los polos o la Cordillera del Himalaya), donde importa el prestigio, ya no ganar o competir, es decir, adquirir el prestigio-estatus deportivo. Se conserva el espíritu griego del reto y la iniciación; sin embargo, a la luz del capital, dichos eventos se banalizan y ejemplifican claramente cuánto se engrandece un imperialismo democrático, mientras la gente se cree libre dentro de la misma jaula.

Se trata de similitudes o factores denominadores del deporte en los que participantes y espectadores quedan envueltos en un ambiente semisacro, comparable en algunos aspectos al que se establece entre el público y los jugadores en un estadio. En efecto, determinados aspectos del deporte contemporáneo —como la ascética, en la preparación física en gimnasios, la disciplina impuesta, el uso de uniformes por deportistas y espectadores como medio de distanciarse de la vida cotidiana—, establece claros paralelismos con rituales clásicos y la práctica atlético-deportiva urbana y los deportes de alto riesgo.

Si bien los antiguos juegos eran mucho más rituales que los actuales encuentros de futbol, se puede inferir que ambos encierran lo sacro y que,

en algunas prácticas, existe el trance alienante inducido por el frenesí de la masa, ritmo, respiración, efectos hipnóticos o drogas.

De una manera u otra, el desarrollo y el resultado de la práctica deportiva individual o los juegos siempre han sido interpretados oracularmente. Los vencedores son tratados con grandes muestras de consideración, los dioses estaban de su lado. La variedad de los objetivos recreacionales, por un lado, se cumple y, por otro, el alcance de la integración del juego en el deporte proporciona una visión y una manera de ser en el mundo. La determinación de los vencedores se basa hoy, como en Grecia, no en la fuerza y la destreza exclusivamente, sino en los recursos de índole sagrada, si bien se infiere que es factible estudiar las posibilidades de este fenómeno en la práctica del juego simple o deportes urbanos.

La práctica físico atlética individual

La práctica físico-atlética del deportista es la génesis del deporte y el gran protagonista es el cuerpo humano. Si bien está enmarcada y sujeta a la institución del capitalismo, insistimos en esta consideración, pues el cuerpo es el lugar común donde suceden las cosas y en su práctica hay un lenguaje para todo aquel que practica deporte, que se somete a reglas, institucionalidad y metas u objetivos. Es el atleta quien agrega la conciencia de su cuerpo, sin importar el nivel que tenga o el grado de simpleza o complejidad del deporte del que se trate.

Un cuerpo cuidado o marcado como consecuencia de la práctica de un deporte queda emblematizado y cargado de hierofanía,[5] y sin duda podemos remitirnos al ritual y tal vez a la experiencia que representa lo dionisiaco.

Por ello, es importante la ropa, su olor, los tenis, cierta disciplina que permita el buen desempeño del atleta urbano durante la carrera, el evento ciclista, la excursión, que complementan o sustituyen las peregrinaciones tradicionales a los lugares religiosos de culto. Simbólicamente, se asocian el

[5] El término fue acuñado por Mircea Eliade en su obra *Tratado de historia de las religiones,* para referirse a una toma de consciencia de la existencia de lo sagrado cuando éste se manifiesta por medio de los objetos de nuestro cosmos habitual como algo completamente opuesto al mundo profano. "Hierofanía revela una modalidad de lo sagrado. Las modalidades de esa revelación, así como el valor ontológico que se le atribuye [...] Consideremos por el momento cada documento —rito, mito, cosmogonía o dios— como una hierofanía; dicho de otro modo: intentemos considerarlo como una manifestación de lo sagrado en el universo mental de los que lo han recibido." Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones,* Madrid, Cristiandad, 1974. pp. 33 y 34.

olor y el espacio salvaje, el fetichismo de utilizar una ropa determinada que da buena suerte.

Todas estas acciones se superponen a actividades racionales. Es el mismo individuo que vive en el taller o la oficina y pasa al lugar de práctica deportiva, a la manera de la caza, como acto asociado al proveedor salvaje. Estas actividades de fondo tienen una esencia ritual, que aquí y ahora, dentro del contexto de la modernidad, produce el rito. En relación con la corporeidad, el rito remite a la reflexión de éste como una herramienta sensorial, que tiene efectos en la psique. Importantes reflexiones hay sobre la fisiología humana y los efectos que el ejercicio físico tiene en la personalidad del practicante.

Por otra parte, el atuendo deportivo cumple necesidades de protección al cuerpo y tiene la función técnica de proteger en el esfuerzo *lúdico* y *estético* y de expresión de fe. Los actos rituales de dolor y sacrificio del cuerpo pertenecen al mismo orden de ideas que el sacrificio animal, como rituales de purificación. Hay que retirar la suciedad (mental) para alcanzar la esencia del individuo limpio; debe ser materia de vida, de la autoridad, del poder divino; es lo dionisiaco presente en todo momento. Esto sucede en el cuerpo y, sin duda, tiene que ver con lo biológico y la fisiología del cuerpo. Hay que pensar aún más en esta relación: el papel del dolor y el sufrimiento, la muerte; están vivos en cada elemento de religiosidad urbana, lo dionisiaco está ahí, se perpetra, se esconde y contingentemente puede aparecer en la ascesis.

Lo siniestro del capitalismo que devora todo es que el sacrificio es una institución y un fenómeno social. Es la misma sociedad la que se sacrifica a ella misma y para sí misma; se hace representar en el oficio por sus sacerdotes o chamanes como locutores y exdeportistas que fungen como intermediarios entre el deporte y el pueblo. La austeridad ha sido sustituida por la apariencia, lo festivo, lo lúdico, lo estético y lo sexual, donde destaca la estética del cuerpo, el esfuerzo y la belleza. Así, el cuerpo puede convertirse en fetiche y la mercadotecnia y el consumismo están presentes; las empresas incorporan su logotipo, obligándolos a convertirse en personas-anuncio.

Conclusiones reflexivas

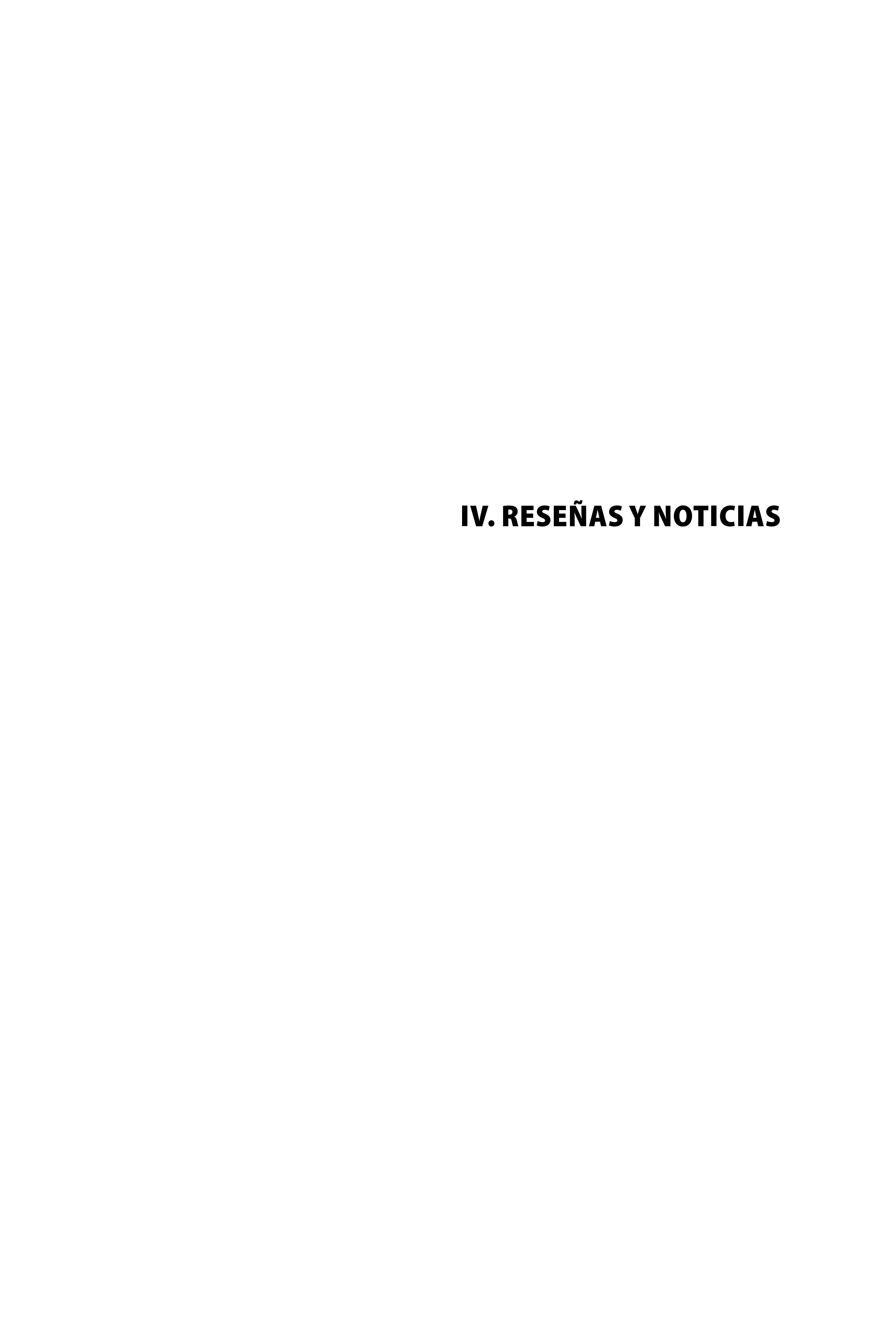
> La existencia mística es un vacío
> indeterminado que da un vuelco
> y se convierte en plenitud.
>
> *Maurice Blanchot*

Hoy en día, en el deporte se necesita dinero para llegar a la cima; es nihilismo puro que implica multiplicidad y nos remite a la naturaleza salvaje del capitalismo avanzado; hoy vende, es superficial y da toda clase de ejemplos de "superación del espíritu humano" como simples banalizaciones. La tragedia se convierte en un chiste grotesco y producto de esteroides. Asimismo, los medios del capitalismo en el deporte institucional construyen mitos desechables; no tenemos espejos fiables, exdeportistas que se vuelven locutores: drogadictos, consumistas por excelencia, ésos son ahora los modelos a seguir; son el sentido del sinsentido. Ya no se dialoga de política, de sociedad; pero de deporte sí y de manera exhaustiva. Se pierde lo sagrado y el sacrificio se banaliza.

Es claro que juego y deporte no son lo mismo, si bien el deporte contiene juego. Sin embargo, en el capitalismo avanzado que lo devora todo, sostenemos que es precisamente en el cuerpo humano donde se da la génesis del deporte y la posibilidad del espacio que Deleuze llama *pliegue*. El *ludus* es una de las pocas posibilidades de nuestra supervivencia como especie y el cuerpo encarnado, donde está la herida siempre latente y encriptada la posibilidad de lo divino.

El devenir deporte es una resistencia, un ejercicio sagrado. Por ende, devenir deporte en lo dionisiaco es la herida misma; es el juego divino de disolución; es el abismo del cual tal vez no hay regreso, del que no se sabe el resultado o no hay resultado. Quizás, por contingencia, se renace del viaje, porque la territorialización es la añoranza, el eterno retorno en tanto humano como nuevas formas de mayéutica de la tierra, que por azar toca a algunos y es el genio creador, señala Deleuze. Es la extraña eternidad del instante, del atleta de Hegel como obra de arte viviente, que sólo es en tanto se realiza, en tanto da y se ejecuta, sufre en su interior el *pathos* de la divinidad y pierde así la libertad de su autoconciencia. Sin embargo, esa potencia del absoluto en el atleta la trasciende el ser mismo del atleta, por una potencia igual, que es actividad y consciente de su fuerza inalienable (la divinidad). Dicho movimiento convierte aquel *pathos* en su materia y así surge la expresividad que da contenido, y de esta unidad surge como obra de arte; es decir, el atleta como el espíritu universal representado.

Deleuze apunta de manera precisa cuando refiere a la corporeidad en el deporte contemporáneo: la práctica atlética deportiva también son trazos, que tiene como única virtud la de generar espacios, y es en esos espacios donde se da el acontecimiento "sagrado" en el tiempo del *aión*. Aproximarse a la herida no se olvida; a veces, el precio es la muerte o la locura, pero nunca se es el mismo. Se trata de la herida, que sucede incidentalmente en un "juego divino", mencionado por Callois, Montalvo y Le Breton como juego del *agón, alea, ilinix, mimicry, paida, eroticus, espiritualis, vitae y mortem*. Se da el viaje del devenir al deporte dionisiaco, es la transformación del juego (*ludus*) en un acto que se devela y que desde la contingencia provoca la actitud mistérica. Nuestro tiempo lúdico, quizás, sea una de nuestras pocas posibilidades como especie, así que es necesario desarrollar la filosofía del deporte.



IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Religiosidades e identidades colectivas en México. Siglos XVI al XXI
María Teresa Jarquín Ortega y Gerardo González Reyes (coords.)
Zinacantepec, México, El Colegio Mexiquense, 2021.

ACERCA DE *RELIGIOSIDADES E IDENTIDADES COLECTIVAS EN M*ÉXICO. SIGLOS *XVI AL XXI*

Gerardo González Reyes *

Este libro es producto del Seminario establecido en 2016 en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio Mexiquense, A. C., bajo el título "Santos, devociones e identidades", el cual trata del tercer texto producto de las reflexiones de un grupo de estudiosos interesados en el análisis de las distintas dimensiones del fenómeno religioso en nuestro país. A lo largo del año lectivo de 2018, los interesados se reunieron en distintos espacios académicos para someter a discusión de los asistentes diez propuestas que en la recta final de la confección del libro quedaron organizadas en tres ejes temáticos, a saber: *1)* el papel de las autoridades eclesiásticas y el control de la religiosidad popular en el periodo novohispano, *2)* la participación de los sectores populares y sus expresiones en la religiosidad entre los siglos XVII y XIX y las nuevas propuestas para el estudio de la religiosidad y *3)* las identidades en el tiempo presente.

Cada eje temático ofrece un número de contribuciones de manera equilibrada, salvo el segundo que, como fiel de la balanza, se integra por cuatro capítulos dedicados al examen de la religiosidad popular, los cultos y las veneraciones en el tiempo largo inaugurado por las devociones barrocas con clara prolongación al siglo XIX; una etapa tradicionalmente caracterizada como de aparente secularización.

La primera parte del libro contiene tres capítulos sugerentes, producto de la búsqueda minuciosa en archivos y crónicas de época y de la interpretación bajo enfoques interdisciplinares. Así, por ejemplo, desde la historia del arte, el primer texto dedicado a la inmaculada carmelitana, nos lleva de la

* Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

mano por los vericuetos fundacionales tanto de la orden del Carmen, como de los orígenes de la difusión de esta devoción entre los novohispanos.

El segundo capítulo centra su interés en José de Lezamis, cura del Sagrario Metropolitano, y sus esfuerzos por la promoción de la devoción de Santiago Apóstol entre los miembros del clero criollo. Lejos quedaron aquellos episodios bélicos en el marco de la conquista militar de Mesoamérica, en los que Santiago Matamoros mutó su ropaje por el de *Mataindios*. De manera que, en el ámbito barroco, el impulso a la devoción tuvo como principal motor el fomento de un sentimiento identitario del clero criollo respecto de la metrópolis.

El tercer capítulo de esta sección se adentra en el examen de las capillas y oratorios de la capital virreinal, a partir de los libros de visita pastoral, para demostrar cómo en estos espacios corporativos y domésticos podemos percatarnos del cambio generacional y devocional experimentado en el contexto de las reformas borbónicas.

La segunda parte del libro, la más numerosa como se comentó en líneas anteriores, reúne una miscelánea de temas cuyo eje de articulación es la presencia de distintos sectores sociales, distribuidos entre la villa de Toluca y los pueblos de indios del centro de México, y su papel en la adopción de los acuerdos tridentinos y provinciales en relación con la veneración a los santos y a las reliquias.

Sin duda, esta parte del libro trata de responder a la duda inquietante de cómo se configura aquello que, por convención académica, se ha dado en llamar *religiosidad popular*. Si bien los cuatro textos aquí incluidos no se detienen en la discusión del concepto por no ser parte de su objetivo, en cambio ofrecen numerosos datos a partir de los cuales el lector especializado y el público en general pueden inferir las distintas vías por las cuales la sociedad novohispana y decimonónica se apropió de la liturgia católica y de las enseñanzas postridentinas para hacer suya una religión decretada y convertirla en parte de sus vivencias cotidianas. De esa manera, conjuraban sus temores frente a la muerte repentina o, en el extremo opuesto, recurrían a una veneración específica con la intención de conformar un nuevo rostro identitario frente a una devoción tan popular como el arcángel Miguel, imagen tan propia de las devociones corporativas.

La religiosidad experimentada entre las sensibilidades colectivas de la sociedad rural novohispana y decimonónica tuvo su mejor expresión en dos fenómenos que, a la fecha, mantienen su vigencia como objetos de estudio: el neopaganismo del siglo XVII y la milagrería enmarcada en la cultura barroca. En el primer caso, esta segunda parte del libro incluye un capítulo donde se revisa el papel de los santos y los rituales ejecutados para combatir el mal temporal.

Sin duda, el conjunto de reelaboraciones simbólicas operadas por una sociedad agrícola como la novohispana, encontró terreno fértil en la doctrina dogmática surgida de Trento, que impulsó la devoción a santos agrícolas y el poder de las oraciones a manera de mecanismos de conjuro. Como ocurrió en el caso donde el temor ante la incertidumbre que provocaba una helada adelantada o una sequía prolongada se resolvía simbólicamente mediante la intermediación de los especialistas rituales de los siglos XVII y XVIII.

En el segundo caso, es decir, en relación con la milagrería, esta parte del libro incluye un capítulo en el que se analiza un conjunto de exvotos representativos de los temores y angustias de una sociedad rural decimonónica como la de Amecameca. Este lugar, desde el siglo XVII, históricamente se había destacado en la región como santuario cristológico. El contenido de los exvotos nos ofrece una visión y acercamiento a las representaciones colectivas sobre los sucesos extraordinarios considerados milagrosos que irrumpen en lo cotidiano de una feligresía ayuna de acontecimientos que incrementarán su fe ante las condiciones adversas del mundo rural.

La tercera parte del libro está dedicada a la recuperación etnográfica de tres manifestaciones de religiosidad contemporánea: las prácticas corporales entre los nahuas de la sierra norte de Puebla como mecanismos para entablar un contacto directo con las entidades divinas; la configuración de una feligresía devota del santo Juan Diego, y la devoción a san Isidro Labrador entre los otomíes del occidente del Estado de México.

En el primer caso, a partir de un enfoque etnohistórico se realiza un acercamiento a los hábitos metafísicos de los antiguos nahuas y se traza una línea de continuidad temporal que decanta en las costumbres de los nahuas de la sierra norte de Puebla, respecto de los "hábitos metafísicos" o procesos corporales de privación y resistencia voluntaria con la intención de asemejarse a los ancestros o deidades que, en el contexto de dominio colonial, trasmutaron su naturaleza por la noción del *buen cristiano*, *persona de respeto* o *persona noble*. Uno de los hallazgos notables de este capítulo es que el cultivo de las técnicas del cuerpo entre los nahuas actuales se expresa en la manera de portar la ropa, el adorno corporal, el arte verbal, la cocina y el gesto.

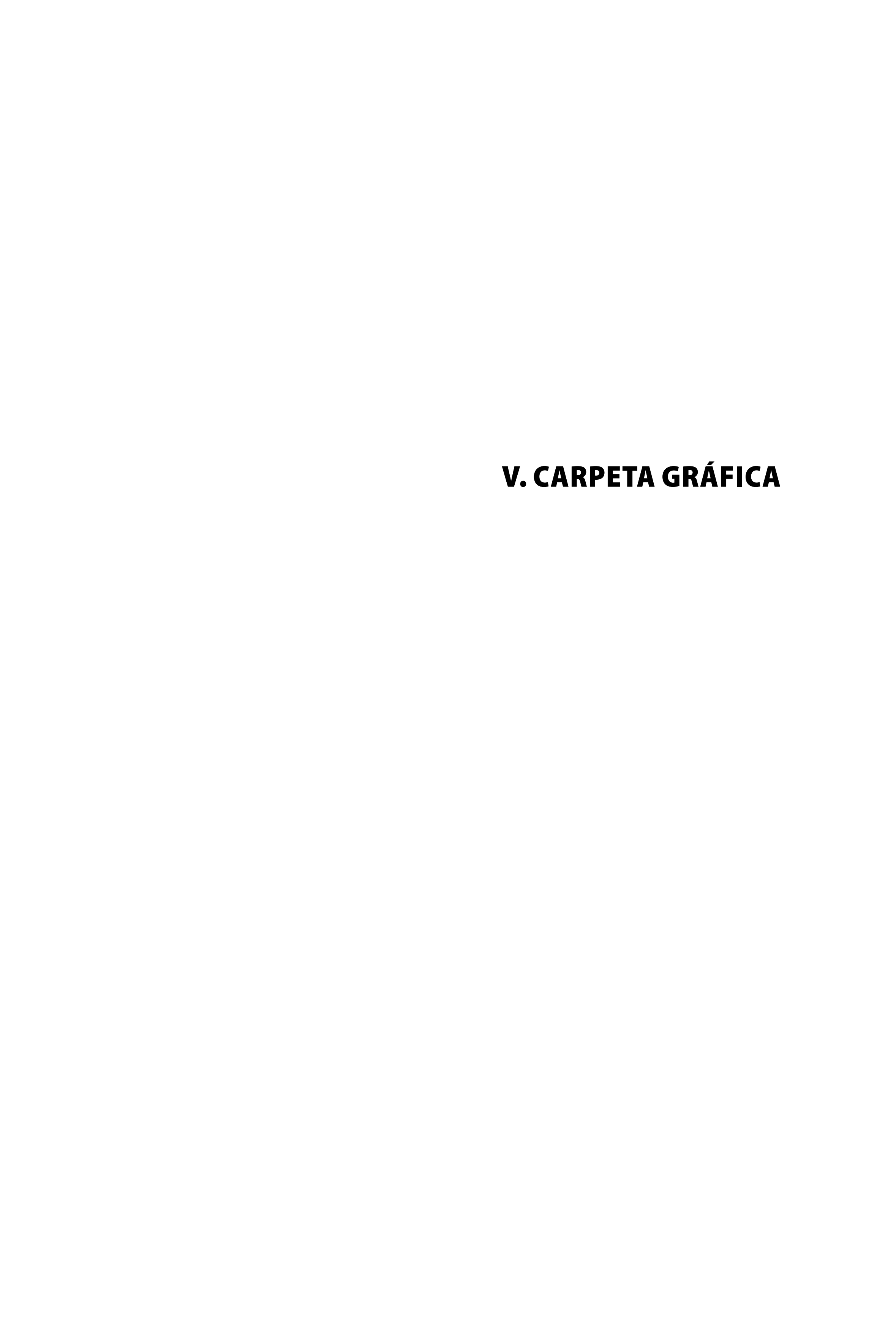
Al final del día, la posibilidad de esta nueva estética se debió, sobre todo, a la mediación de la noción de *cultivo espiritual* tan propia de la evangelización y catequesis del mundo colonial que vio en los santos a sus mejores aliados para la transmisión de los nuevos valores tanto espirituales, como corporales.

Por lo que toca a la repercusión social de la canonización de Juan Diego en fechas recientes, encontramos que, a pesar de los múltiples esfuerzos de la Iglesia mexicana por difundir esta devoción entre la feligresía, a la fe-

cha no hay los resultados esperados. Tal pareciera que un santo más en el calendario litúrgico no es tan necesario y, por el contrario, la aparición de otras devociones de carácter heterodoxo, como la santa Muerte, Malverde o, incluso, el renovado acercamiento a san Judas Tadeo, el abogado de las causas imposibles, le resta público y devotos al santo mexicano. Quizás, el paso de los años cambie esta situación para san Juan Diego y, como en el caso de los santos consagrados, uno o dos milagros lo acerquen más a la aceptación popular.

La tercera parte del libro cierra con un capítulo dedicado al examen de la devoción a san Isidro Labrador en un espacio acotado y etnia específica: el occidente del Estado de México y los grupos otomíes. Desde los primeros registros etnográficos realizados por Sahagún, encontramos que los otomíes, además de su carácter aguerrido, eran muy dados a la cosecha temprana de sus sembradíos; incluso, antes de que el maíz alcanzara su madurez. Es posible que este rasgo, junto con su clara participación como fuerza de trabajo en las haciendas agrícolas del valle de Toluca, haya influido en su identificación con el santo madrileño.

En resumen, las diez contribuciones que conforman el libro son una ventana al pasado y el presente de nuestra historia que, sin duda alguna, trazó su decurso en el catolicismo postridentrino. Invitamos al lector para acercarse a su lectura que seguramente le resultará atractiva y reveladora sobre el papel tanto de las instituciones eclesiásticas como de los santos en la configuración cultural de nuestro país.



V. CARPETA GRÁFICA

MIGRAN LAS AVES

Migran las aves, migran las semillas, migra el capital;
¿por qué el hombre no puede migrar libremente?

Juan Bautista Scalabrini

Jairo Meraz Flores [*]

La movilidad humana ha sido, desde la antigüedad, una de las actividades más comunes y libres del hombre. Por ello, el ser humano está capacitado para recorrer grandes distancias y soportar, en ocasiones, las inclemencias del clima. Desde entonces, estamos recorriendo el mundo de un lado a otro sin parar. La migración no es ninguna novedad, pero hoy más que nunca urge hablar insistentemente sobre este tema.

Desde la Segunda Guerra Mundial, el planeta no se había enfrentado a una crisis migratoria como la que atravesamos en este momento. No es un fenómeno reciente; la diferencia es que, hoy en día, hombres y mujeres se desplazan con mayor dificultad entre latitudes territoriales, de modo que muchas personas han decidido vivir en un lugar distinto del sitio donde nacieron; pero no todas las personas se mueven libremente o por decisión propia, sino por el cambio climático, conflictos armados, la economía, los cambios políticos, entre otras cuestiones.

Se ha promovido de manera negativa que las personas tienen que estar en movimiento de un lugar a otro, tratando de buscar lo más simple: "un lugar seguro donde vivir". Escapar, huir, salir del país apenas con lo puesto es la realidad para muchos migrantes. Para otros se trata de algo más planificado y voluntario: cambiar de país de residencia en busca "de un futuro mejor".

[*] Casa Scalabrini-Casa del Migrante, México.

En lo que corresponde a México, es un protagonista en el tema de las migraciones contemporáneas, tanto en su calidad de país exportador de migrantes, como de receptor y de tránsito. Se calcula que aproximadamente 20 millones de mexicanos residen en Estados Unidos y, como en México se encuentra la frontera terrestre con mayor tránsito del mundo —la que divide Tijuana de San Diego—, compartimos la economía, la cultura, la idiosincrasia e incluso el derecho.

Algunos datos muestran evidencia de un crecimiento significativo en los últimos años. Por ejemplo, el primero es el número de solicitudes de asilo recibidas por la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (Comar). En 2014, la agencia recibió dos mil solicitudes de refugio. En 2018, cuatro años después, la cifra fue de 23 mil, según datos de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (acnur), donde la mayoría de los solicitantes fueron inmigrantes centroamericanos que huyeron de la violencia en su país.

Según las estimaciones de las Naciones Unidas, el número de migrantes internacionales en todo el mundo ha aumentado durante los últimos 20 años; es decir, entre 2000 y 2020, hasta alcanzar 281 millones el año pasado. Si continúan las tendencias actuales, se verá un aumento muy importante de este número en las próximas décadas.



Foto 1. Serie “Migran las aves”.
Autor: Jairo Meraz.



Foto 2. Serie "Migran las aves".
Autor: Jairo Meraz.



Foto 3. Serie “Migran las aves”.
Autor: Jairo Meraz.



Foto 4. Serie "Migran las aves".
Autor: Jairo Meraz.



Foto 5. Serie "Migran las aves".
Autor: Jairo Meraz.



Foto 6. Serie "Migran las aves".
Autor: Jairo Meraz.



Foto 7. Serie "Migran las aves".
Autor: Jairo Meraz.



Foto 8. Serie "Migran las aves".
Autor: Jairo Meraz.

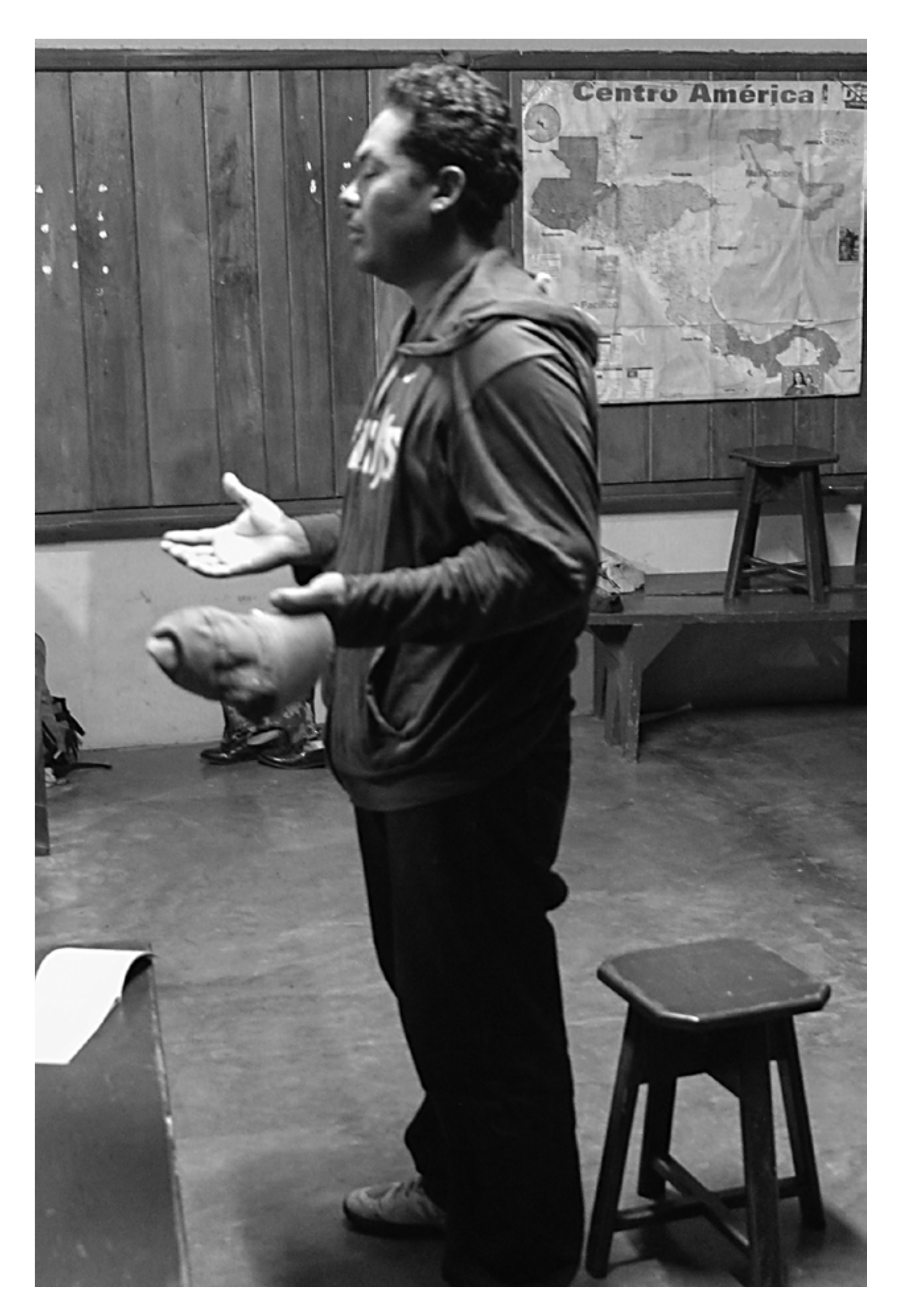


Foto 9. Serie "Migran las aves".
Autor: Jairo Meraz.

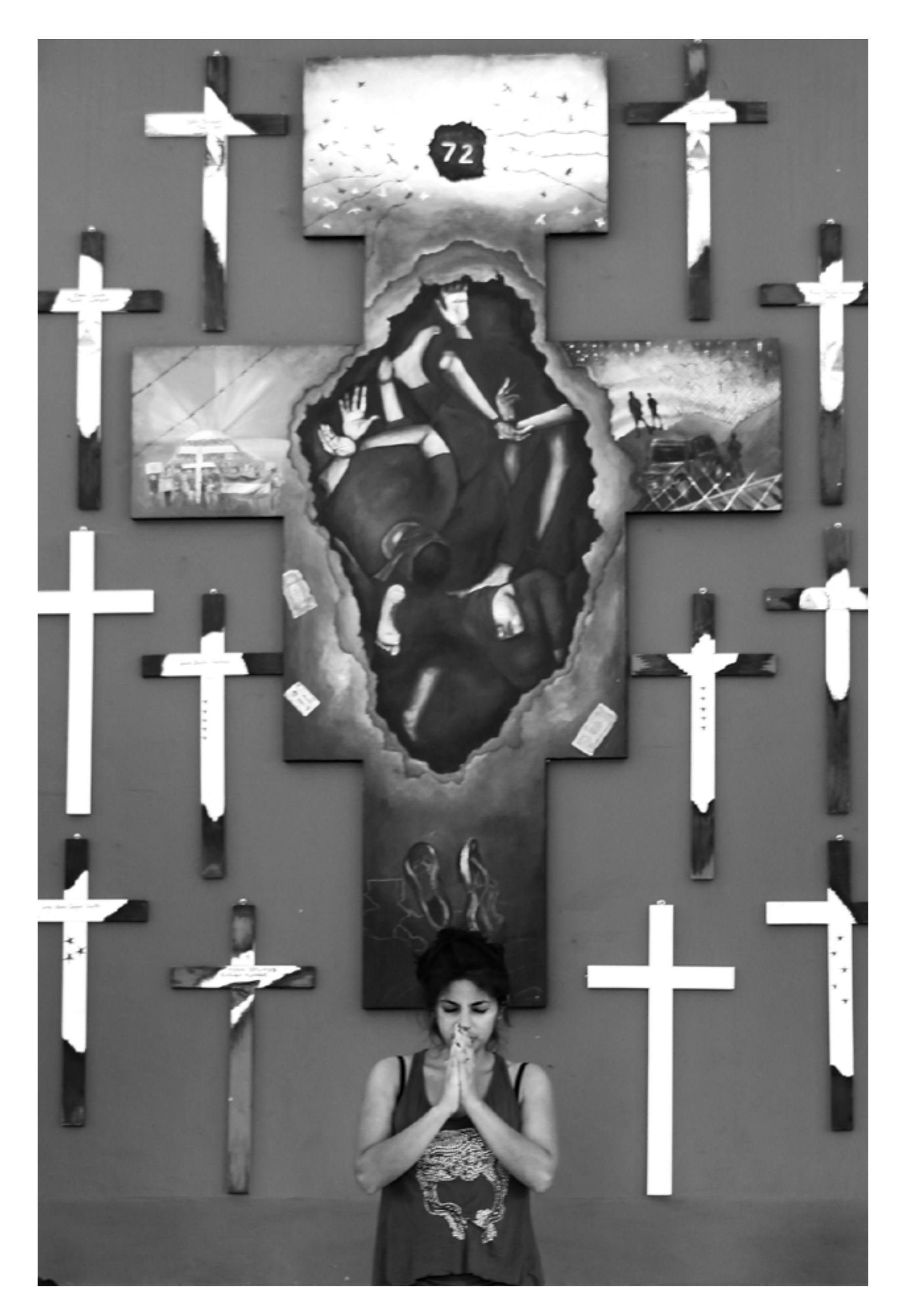


Foto 10. Serie "Migran las aves".
Autor: Jairo Meraz.



Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo inédito por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas— deberá incluir resumen del artículo, no mayor a 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 1420, o vía internet a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a la que pertenece y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se someterá a corrección de estilo y, una vez publicado, el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.

ÍNDICE